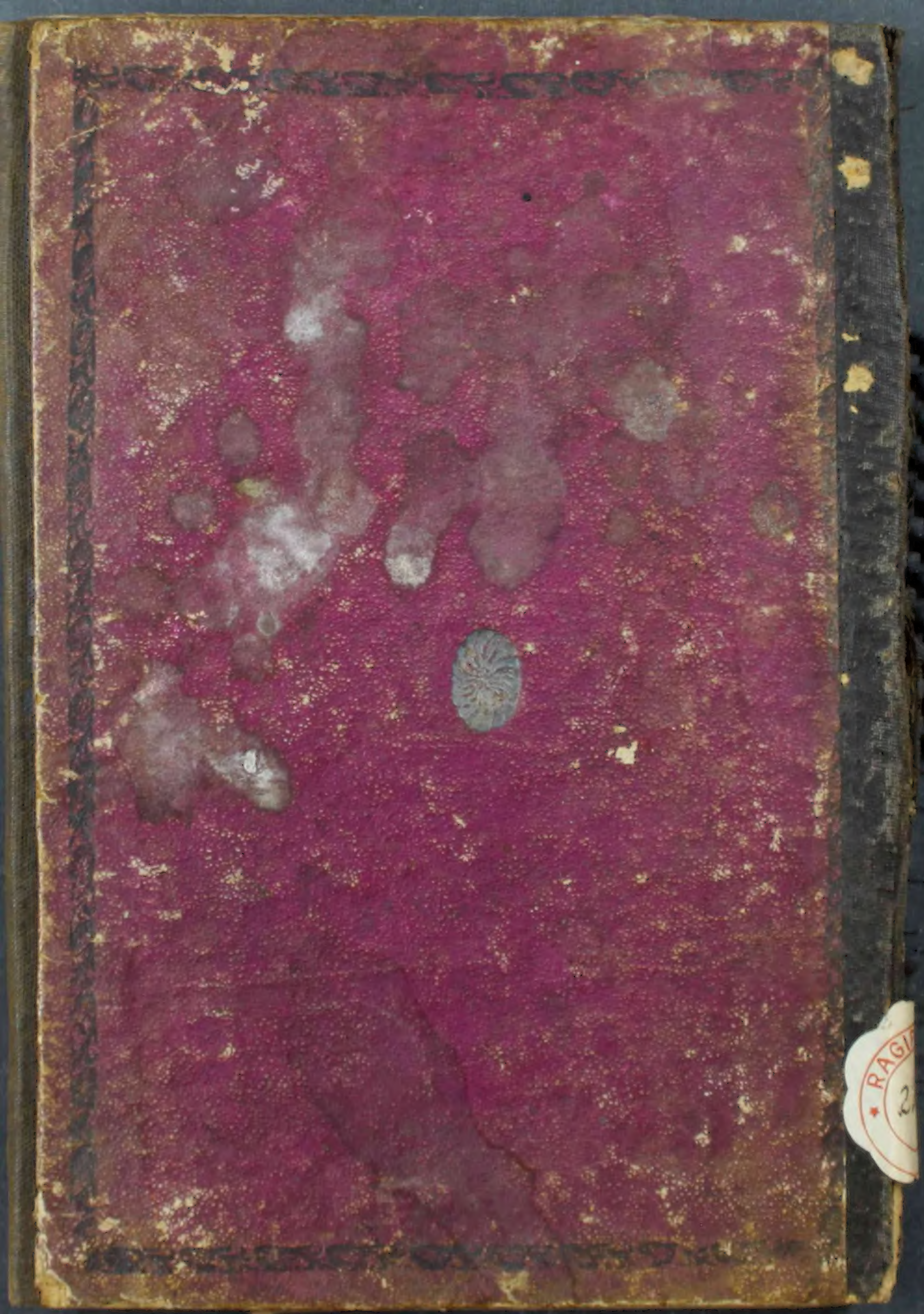


SHIP PAS
2262







2262

نومرو
۷۷۷

شرح عقائد
اوزربنه عصام الدين
حضرت بزرگ اثر ميمندى اولان
حاشيه نك ذاتا مطبوع نسخى
دار ابي ه فضلای كرام ذوى الاحرام
مرحوم و دينى داماد و صاحب فضل
نسخه مصححه و محشى برزندن استنسخه
يكى بر حاشيه طرزند قويا رق معارف
نظارت جليله سندن مع الحاشيه
با امتياز طبع اولنوب حاصل اولان
منافع صاحب امتياز و رجوع
كافى در

R. 4
2612



الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل يهودى بن الاسلام
وارحج دسبل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة
باقية على صفحة الالام بنى افضل كتاب وافضل خطاب وافصح كلام
محمد النبى الامى عليه النجاة والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خيرات
ال اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صفة الذين صحتهم الدين على المبلغ نظام
وحفظوا قواعد العقائد عن الاثلام وبعد فيقول العبد المتوسل الى
سيد المبين القوى المبين ابراهيم بن محمد عرب شاه الشافى ابن عصام
الدين فهذه فوائد بل فوائد قوت بها من اراد ان يطالع شرح العقائد
ويجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي تفود الى تدقيق النظر وتحديد
البحر ثم القائد ولشوارد البكار الفكر صدا الصايد جمعت صراح العقليات
المطابقة لصراح النقليات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد من الخيالات
والوهيمات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقلية الوافى بالاتصال
بالمبدء الفياض وذاتية الصافي عن كدر الاهمال بالاعتماد والارتباط
وكان شريفة من انما رحمة صافية لبس لها سادى ولا يركب
لتحصيل ثياب البلاء وفرايد المعاني الابحار ابادى فياك وهذه المائدة
لشريفة الموضوع للكرام لولم يصف انما رك عن فدى الاولم ولم يغلب
على مارك ضوء مصابح انما رك المنورة للظلام ولم تشحر وهمك

أراد بالانهار الخمسة الخمسة الخصال الظاهرة
لأنها التي يعرف بها المتكلمون دون غيرهم بالبحر
بإدراك الفعل الصريح الذي نصيب فيه الانهار
الخمس فقد ضمن ديباجة العلم من الخصال
السبعة والعقل السليم والخير الصادق
المشار إليه بقوله صحاح النقليات مسلمة

البصر العقائد والشواهد
والأخبار الفكرية
الصائفة

التنوين والنصب لا يردون
على ما لا يردون
الحق المشهور بالخراب
للقطاع
قلت وفي خرابات فخرته الى
لعقله

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤل
الجبالي
وغيره
2

هذا مرادى مسئلة وحدة الوجود التى اظهرها الشيخ
محمى الدين العزلى وتبعه الشيخ صدر الدين القنوتى
والجافى والعراقى وغيرهم من الفضلاء المحققين
حتى الغوا فيها رسالتهم المشككين مثل المحقق القناتارى
ابن النظم وبعض الصوفيين وبهذا المقام لا يسع
ونغزها وفى الدين
تفصيلها

فيه رد للنجاشى
وغيره

منه رد للخيالي
وغيره

الموضع
المرضى على
المرضى على
المرضى على

الاول للمثنى في والثنى في
مداول

نقح ان اضاف الى الالف
اضافة الصف الى الموصوف
ان يضاف اليه نقص
المخاطب وهو الملام يفسر
بمع شئ من النقص
الاضافة الى الالف

الحسن بن الحسن
مؤلفه
ابن الحسين بن محمد
بن علي بن الحسين
بن علي بن الحسين

وإني لبيب وبشبي ان يبراد وامنوا
لحزبه عننا الى طالب ومغرمه
الكان المان والا صحب
كسين لمع في يد ابله
بالفاح شبعه وحظها
اراد فم اباه ونعمه
لم التصلية

فیه ایضا
لبس کهن حجّه ولبس
کذراک ولبس
کان بعض
حجج اربع
دریخت

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

لثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قال الشارح وبعد اي ما بعد
بدليل الفاء واما هذه لجزء التاكيد فانها تكون لجزء التاكيد كما يكون
للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التحمل
التفصيل والتمثيل وقيل الفاء لتوهم ما وكل من تقدير اما وتوهم
وان صرح بهما سبب المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى
صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعده الفاء احرارا ونسبيا وما
قبلها منصوبا او بمضمره فتأمل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لا جرم
الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيدي في زيد حين لقبته فاكرمته وجعل
الرضى قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فليقولون منه ولا اشكال يعطف
هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيان لان هذه
الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر
اولا لان الكلام مبني على عطف الفضة على القصص ومنهم من قال الواو
عوض من اما وليست بعاطفة قوله فان مبني علم الشرايع والاحكام
واسس قواعد عقائد الاسلام اقول مبني علم الشرايع والاحكام اولاً و
بالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الالمائل الكلاسيكية وهي بعض
من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادى فبني تلك
المسائل التي عنيته بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني المسر
قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جرياً على
كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه انشأ بمقام
الترغيب الى العلم ووجه التحريم هو ان المراد يعلم الشرايع والاحكام
معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث انما قانونا واحداً واحداً من
المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بايجاد اهل الاسلام
واضافة القواعد اليها بياناً لانه مبني في الاعمال اذ لا تصح بدونها
ولاشك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاثبات والاحكام الجزئية انما تثبت
وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول قال في شرح المواظف للكم
المأخوذة من الشرح قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وكقولنا
المدى سمع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصولية وعقائد وقد دون علم
الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية
واحكامها خارجية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام
الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها ويؤيد
ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة
ثبوتاً وبما مبناه اعتقاداً وتوجيه عليه ان كونه مبني علم الشرايع والاحكام
ايضاً ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقر الثانية تكرار للاول
وتجابه عنه بانه ترقى في المدهج فان كونه مبني الكتاب والسنة والصح من الثانية
دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق الفظة
فيها كما في الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العمل
ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامر من واحدة
فان الثانية من الاولى وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم
الكلام مبني لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قال
الشارح هو علم التوحيد والصفات يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات
وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للعقائد في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف وللتبني على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام
لما تنصرف العبارة الى المعنى العملي فيفوت هذه الدققة اذ تخصيص
الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسوم وهذا الحسن
مما قيل انه يني على ان الوسوم الثاني أشهر على ان فيه انه يؤهم ان الوسوم الاول
أشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم الى ان يتضح بالوسم وقوله المجي
صفة ثمانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعرض بالحكمة الثانية للصفات
وبكلام نفاة الصفة وغيا سبب الشكوك شذائظاً لها ولا شك ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز
الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز

والاضافة

وهم ٢
٢٤
بجري في قول الشري لليقين
ذكره العصام في قوله
الوجهين

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الطبيب عن معالجة يكون على وجهين بان يؤتى جملها او تشبيها كانها
وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه الكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما
توجيه منفتح احاط به التنقيح وثانيها توجيه في ضمن التنقيح أي فتحته
بحيث صار موجها وكذا قوله وتنبه على المراد في توضيح يحتمل ايراد تنبيه
في غاية الوضوح وادارة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت
بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل توضيح لولم يكن ليعني المراد
خفيا غير لاجل وغيب الشيء بالسر عاقبته والشيخ الجنب وطى الشيخ
عن الشيء كناية عن الاحترار عنه والظاهر انه اراد بالامثال ما هو لازم
الاطالة والارجح ان يحتمل على امثال يلزم الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى
والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب
يقابل الايجاز والاختلاف مقابل للاطالة فكانه وضع الاختلاف مقام
الايجاز رعاية للسهل ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ
والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاحمال
عطف عليه وقبل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالجموع بدل
الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا لانها اعرابا يجعل الطرفين
متعددا وهما في حكم متبوعين والوجه ان يقال جرى الاعراب على كل
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما لاعراب فاعراب
احدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جائئ القوم
واحد او احد احدث اعراب واحد واحد اعرابين مع ان المجموع حال
واحد والرشاد بالفتح الابهتاء والمراد بنيل العصمة بنيل العصمة عن
الخطا كما هو اللائق بمقام التنصيف ويحتمل ان يراد بنيل العصمة
في الدين يعني ليس اعتمادى على علم الكلام بل على الله والهدى بالفتح
الصورة من القول والعمل قال الشارح وهو حسي ونعم الوكيل بهذا
التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث
قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسي يتأويل يحسني وهو خبر

عن الاعراض عنه
نحو
بند الارادة بالنظر
الى المعنى الحقيقي
للطى
بند الحمل انما يصح بالنظر
الى المعنى الكسوت
2

قوله ان فيه عطف اداة وانست خبر بان هذا العطف
بما ذكره عند مراد به في كنهه وانما مراد بهذا التركيب
في شرح التلخيص الزا ما لمصنفه وذلك لان هذا
العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده
مطلقا كيف يورده في كنهه مثل التلخيص عن هذا
الكتاب وغيرهما ولا

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

او على جملة وهو حسي ورده السيد السند بوجه اما اولها فبان عطف على
حسي بلا تأويل يحتمل بان يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالاعتس اما ثانيا فبان يجوز عطف الانشاء على الخبر
فيما لمحل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسنا الله ونعم الوكيل
قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للمحكي ولما
ثالثا فبان يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو
حسي لانه جنس جملة خبرية متعلق خبرا جملة انشائية لانه في تقديره
مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا مبتدئا الا بهذا التأويل
كما هو المشهور المطابق للحق واغترض على الثاني من وجوهه بان نعم
الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسنا وعلى حسنا السيد بتقدير
وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفع
بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحت العطف في الآية بذلك
لانه لو اغترض لم يكن لا اعتراضه موقع ويمكن ان يزداد في الوجوه ان
نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ
المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا بهذا
التأويل يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما زبدانه عطف على جملة
وهو حسي وهو لانشاء التوكيد وينتقل الكلام جنس اذ عطفه
على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشأ
المدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخالوت وجعلته انشأ
مدح لشرحه بعبد جدا قال اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخرج انه ينبغي
ان يراد بالحكم هنا ما سبأ خذ في تعريف الفقه وقد حقق في
التلخيص ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخراجا او
سلبا وجملة على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم
المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا والتجبر تعسف لشيء من صاحب التوضيح

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لظن فقول صدى
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

• جلد في كون من النبوة بقضية

أو المقصود بالافادة حال البعاض لاحكام لاحالها يتعلق وانه بعض
الاحكام الشرعية انتهى وجعل من التبعية محكوما عليها واسما مما
استخرج المشرح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف قال
والعلم المتعلق بالاول اما بمعنى اليقين والملكة فان العلم بطلاق طليهما
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم مفروغ عنه في نسب
اصول الفقه وليس النقض عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج
التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العلم على المقلد
لكن تبقى علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس
من الفقه والعلم بما هو من ضرورات الدين كالعلم بوجوب الصلوة
ونظايره مما يستوى في معرفة المتدين وغيره على مذهب الشريعة
فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يتعدان بفرق بين علم الشرائع والاحكام
وبين الفقه فيجعل الاول اسم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات
نوع ابا عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك
يتسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم
تعلق الكل بالجزء قال يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر
على ترتيب اللفظ ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا
منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها
قد يستفاد من العقل والافهمجوع الثانية ايضا لا يستفاد الا من
جهة الشرع واما بتاد الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها بتادولها
القضاة والحكام وشاع ان يوضح فيها اليهم اهل الاسلام هذا فقولوا
وباسم التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرائع والاحكام لانه علم
يختلف فيه الشرائع باختلاف الامة والانبيا والاحكام كذلك
يختلف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الايمان وحكامها
واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله للاختلاف

٢
 السموال يا ماني في البدار
 على الدارين
 عن العصف بل هو البدار
 لكن رد عليه صاحب الزنج
 قوله عصف أه شجرة النخيل

والعلم المنقول بالاول وقوله
نقدق وبالثانية ان يكون للنقدق
الاول

بعضية بعضها على ان يكون كمن
المقصود بالافادة حال الحال
الاحكام الشرعية للبشر
لا يعارض لها بحجها ما دلت

[illegible]

فان لا يخفى عن دقة حاشية

الحكم هو الذي يبرهن على ان الحكم لا يكون الا بالصفات
 على ما هو علم الحكماء لا ان الحكم لا يكون الا بالصفات
 انما هو الذي يبرهن على ان الحكم لا يكون الا بالصفات
 لا من الاول

وقد اختلف ما ذكره المحققون وذلك في
 قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي
 من بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق
 التفرقة علمت ان المخطئ في التكفير انما هو
 انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع في
 انكار الاجماع من اصل او حجة او المجموع على
 الغير الضروري فانه لا يكون كغيره فاما هو
 كلام بعض المتأخرين انتهى وقال المصنف
 كيف تكفر من خالف الاجماع وحين لا تكفر
 من ردة اصل الاجماع وانما بنية وتكفر
 كذا في المسألة شرح المسألة في

وقال الشافعي في التلويح واما الحكم الشرعي
 عليه فان كان اجماعه ظاهرا لا يكفر بجاهده
 وان كان قطعيا ففيل يكفر ويقل لا يلق
 ان نحو العبادات ليس مما علم بالضرورة
 كونه من الدين يكفر بجاهده اتفاقا وانما الحكم
 في غيره انتهى

احكام الله تعالى قال وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطية
 على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب
 من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول
 هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد
 والحجة عروية عليه ان ما يتعلق بالاعتقاد وعبارة الخارج في
 التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة وانما
 في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع و
 يجب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم
 الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد
 ومن حيث يجب ان اعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج
 عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو
 مما يتعلق بالاعتقاد وهذا تبين ان من مسائل الاصول ما هو من
 الاحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما تؤخذ من الشرع وواسطة
 بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن وجهة
 عدم حصر الاحكام الشرعية فيها وان من قال اصول ليس احكاما شرعية
 يعني المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل قال لما ان
 ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده به على تفاوت بين
 علم الشريعة والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير
 في الاول واسم الإشارة في الثاني للتبني على فضله بالتعظيم المستفاد
 من تبعيته وكلا الحجتين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب
 وبالجملة كنه هذا لا ينافي كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سلكوه
 لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداها لا ينافي كون الكلام اشهر
 مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه
 المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم
 به ايضا لذلك وكون مسألة التوحيد ومسألة الصفات اشرف

لأن كلام الله تعالى من الصفات
 لأن كلام الله تعالى من الصفات
 لأن كلام الله تعالى من الصفات
 لأن كلام الله تعالى من الصفات

بما علمت ذلك اشهر

من مقاصد حتى من

من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال
 بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات
 على ان في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الثابت بخلاف اثبات الوجود
 اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض
 ليقولن الله ففائدته اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث
 اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع
 الكلام عندهم ذات الله في ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال و
 النبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مالا وبحث
 الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة
 ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات
 على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوان بحث التوحيد
 وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال
 وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعد واثبات
 الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل التوحيد من
 مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع
 ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة قال وقد كانت الاول من
 الصحابة والتابعين دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجمع مقاصد
 الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهو مدعى مذمومة في الشرع
 غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه
 قال لصفاء عقائدهم بركة صحيحة النبي صلى الله عليه وسلم بهذا
 لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب المعهد على لصفاء عقائد التابعين
 ولك ان تجعل على صفاء عقائدهم بركة صحيحة الصحابة وصفاء العقائد
 كناية عن البعد عن كدر تعرض الاولاهم والشبه وقوله وقلة الوقايح
 والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه
 هو الاول فتفضل وبالجملة قوله لصفاء عقائد متعلق بقوله

وقيل المتبادر من نسخة
 ثمة اي لا يخل ذلك الذكر
 ثمة اي لا يخل ذلك الذكر
 ثمة اي لا يخل ذلك الذكر

انما علمت بقوله لصفاء العقائد
 لانه يجوز ان يكون معطوفا على
 قوله بركة بكونه متعلقا
 بصفة او لانه لا يمكن ان يكون
 بصفة او لانه لا يمكن ان يكون
 بصفة او لانه لا يمكن ان يكون

الشرك بالصانع
 نسخة
 وتعلل ما روي به الامامية والاساس عليه حيث قالوا ان
 يجب نصب الامام عليا بل على الله ان يقر
 الامامية او جوبه عليه فليقل على الله ان يقر
 الامامية او جوبه عليه فليقل على الله ان يقر
 الامامية او جوبه عليه فليقل على الله ان يقر
 الامامية او جوبه عليه فليقل على الله ان يقر

هذا في اجزاء بعضها
والنحوين

في هذه النسخة
منها ما لا بد من معرفته

مستعين قدم لتخصيص والاحراز عن الفا، الاستغناء عن العلم قبل
معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء رتبة كانت
بان ان الطائفتان العظيمتان مستعنيان عن تدوين العليين الى ان
حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون تلك من
التابعين الفقه فلما تدوينهم ان استغناء الطائفتين لم يمتد
الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والمالدة واما
وما يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بخلاف معنى
فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقى ان حدوث الفتن
والبقي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف
الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة بهذا ولادخل لما تقدم الا ان يقال
ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له ومن
وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة
بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب السنة
عن تدوين العليين فلما حدثت الفتن وقيل اصحاب الممارسة والفظن
وكان يندر من معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها
الا واحد واحد ونوبها لظلمة نظمها اثرهما وقوله وكثرة الفتاوى
كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فلهي ليست كثرة متفرقة على كثرة
الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديم على الوقائع بانه لرعاية الصحاح
والفتاوى والفتوى بالضم والفتح ما ائتم به الفقيه كذا في القاموس
والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لا اجل تحصيل التصور والاعتدال
لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة
والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول
الاولى دون القواعد فبيانها على ما اظهرنا ببيانها حال عن التكرار
فلا نحتاج الى الاعتذار بانه معتق في الخطب قال وسواء ما يقابلهم
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه او رد عليه بان

وقد ان الامام مالك راجع بس من تابعين
من تبع التابعين على ما بين في كتب
الرجال مثل الكمال بعد العلي المقدسي والتهذيب
الكامل للزهري والتهذيب للخطابي والتهذيب
للحاشي لابن حجر وغيره وقد هذا الحاشي
هذا حتى دون اوجيف من التابعين
الفقه الاكبر والابسط والعالم المتعم والوجه
لكان له وجه

لانه انتهى بعضهم
وهو في انهاء
استغناءهم

في هذه النسخة
منها ما لا بد من معرفته

الاندراس والاندلس
معناهم

بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كما هو
المشهور لا ما يفيد وقد كلف في دفعه بما لا يرضى بهما الا اذا
البرية ولا يدورها الطائفة السليمة فزكاته لا يله واعرضنا في
كثرة ادغناها لاجل وجبت بدفع ليس فيه تكلف وبما انه يقتضي توفيق
العلوم المدونة ان معلوماها مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم
ثلثة ان معلوماها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما
لا يمكن الا بالارتكاب مسحة في احدهما فاشترح حفظ الحكم المشهور
وجعل التعريفات مبنية على المسحة ومن قيل التعريف بما هو المقصود
الانتم وانه اريد بتعريف الفقه منها انه ما يكون المقصود منه معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فوجدل عن التعريف المشهور وقفا
للتعريف عن المسحة وخلفه البيان وقيل ما يفيد معرفة الاحكام
العملية اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض
يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض
المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم
مسحة مبنية على عدم اشتد حاجة العلم اليه جزاء منه مبالغة في
شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق وكل ان توجه
كلامه على هذا التحقيق وتجع المفيد معرفة جميع الاحكام والمقادير
معرفة كل حكم كماله ولوجعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد
جعل في شرحه التخصيص كون التعريف للملكة ارجح وما يتعلق بها
قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول
الفقه ولا يسه هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام
قال ومعرفة احوال الادلة الخ تحلف على معرفة الاحكام عند من
له معرفة باساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام مشاركة
الى احكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام مشاركة
الى ان اصول الفقه لا يحصر الفروع بل استنباط العقائد من الشرع

في هذه النسخة
منها ما لا بد من معرفته

في هذه النسخة
منها ما لا بد من معرفته

في هذه النسخة
منها ما لا بد من معرفته

واما في هذا فنحن نرى ان
 غاية الظهور ان
 ازاد بالاسم الطريقة
 التي تشمل الكتاب والاسم
 فابعد الاثر افي بابا
 الى الاثر ان نعلم
 الشريعة الشريعة
 بالاسم الشريعة
 ان العظمة بقية
 الكلام لا مطلق حتى
 ولو واحد من
 لفرق لان
 الجنس مثل
 الواحد

قالوا ان اليمان ففهموا من

انواع اصل و مخزن
عید کلاهما
بمسئله

[illegible]

كان قوله الاشترى سنة سبعين وقيل ستين وخمسين
بابيعة وتوفي سنة ثمان وخمسة وخمسين
وعشرين وثمانية وقيل سنة ثمانين
الايقان
نسخ
سنة ثمان مائة التفضل لانه لا يجي من القوي
توله وفي بعض الموالشي
المراد به حاشية البحر اياه
اسم موضع
قال البحر ابدى والشيوخ ابو الحسن كان في الزمان
الاول من المقلد منهم رجوع واعرض عنهم عم
ابن السنة ولبها عت وروى انه رأى النبي ص
في المنام يقول يا ابا الحسن كنت تنظر قبل هذا
البدعة فلم تأنصرا سنة بعد ان رجعت اليها
فصنعت في معتقد اهل السنة كتب انتهى وكل
لقد رأيت في بعض النوايرج انه الف ثلث مائة
سبب الخصال ثم الف في رده مثله وله
تثمانية مجلد

الایقان
نسخہ

اعتبر جانب علم الله تعالى
فأوجب عليه تعالى ما
علم نفعه وبعضهم
اعتبر صح

أما في الصغير فغيره
أما في الكبير فغيره
أما في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

قوله فادخل عن التقدير المراد دخول المتفرع على الايمان والاداء والصغير
محروم عنه وقوله * لو كبرت * من باب علم اي طعن في السن قال فبهت
الجباي * البهت كالتصر الماخذ بغتة والحيرة وفعل كعلم وقصر وكثره و
بجوهل بضاً والصفة مبهوتة لا باهت ولا بهت يقال قد اهل الشيوخ
المشعري المسافة على نفسه في الزام الجباي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد
ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم
يوجب بهتة وليس بشي لان للعبد اختياراتا ما على اصيله حتى يجعلون ارادة
الشريعة خالصة على ارادة المذمومة فيجب على اصيله ان يكون تحت قدرته قبل
لا يلزم ذلك معزلة بغداد لان مذمومهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا
معاً بمعنى الا وفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معزلة بصره
الذين مذمومهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجباي منهم اعتبر
جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى انفع اولاً فوجب تعريض ما علم
الله انفسهم للشواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول
قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والاعلم بان البهت واجبا على
الجباي فله ان يقول الاصلح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصيل امر
فوقه بالنسبة الى شخص اخر قلعه كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفره بوجه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوانه فلما حفظ هذا الاصلح وجب
فوت الاصلح له اوله كان في شدة صليح وكان الاصلح لهم ايجادهم فخرية
مصلحة الكثيرين فأت الاصلح له ولا تلمني فيما ذكرت لك مع ان امداد الشيخ
السنة على احق سيمما وهو استاذ الاستاذ ابي اسحق السمرقاني الذي هو
واحد من ابائي الذين افتخر بهم واغلب في النسب بهم من سواي لاني لا اقدر
ان اكنم الحق وان كان قلي وهو خير عصايم بعنصره بلدي به الحمد على خيرتهم
ومزيد لطف وكرمه وقوله * فسموا * اي اولاً فلا يرد تسمية الماترعة
ابض بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سواهم من شغل بحفظ ظاهر السنة
وما مضى عليه الجماعة ولكن ان تجلس الماترعية داخله في من تبعه لانه اول

وانت خير بان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الانفع
في الحكمة فان الحكمة بفضلي على ان الرعاية على الخير
المؤدية الى ترك القليل من خلافه فيجوز الكلام
في وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحكم
فان ذلك في حق الكافر على انه انما يمتشي فيمن
كان ابواه مؤمنين وكان في نفسه صليحاً فماذا
يقول الجباي فيمن كان ابواه ايضا صليحاً فماذا
في نفسه صليحاً وماذا يقول الجباي فيمن كان
الاصلحين بان امانات الله من كان موت هذا الكلام
صغيراً موجباً للكفر من كان مؤمن من سنة هذا الكلام
امانة ثم امانة صغيراً فغاية الاصلح لهم على الوجه
الذي ذكره هذا القائل بوجوب ترك الاصلح اخذوا
وهو الاصلح لكل مع امكان رعاية ابوجه الذي
ذكره القوي

الاصلح لكثيرين وله
في حاشية الجلال
٥٥٧

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

اول من سئل ابطال مذهب المعتزلة واجبا ما به السنة وان كانوا اخافوا لغيره
في بعض المسائل اذ هذا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعت
اغني الله واني اسحق الاسفرايني اسكنها الله فردا بس الجناح قال * ثم لا نفقة
الفلسفة الى العربية * اي اللغة العربية * وخاض فيها المسلمون * قال صاحب
الكشاف الخوض الدخول في الباطل والابو في تفسير قوله تعالى ونحنم كالذي خاضوا
وكا يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من يمكن من ابطال الفلسفة
يمكن ان يكون للتكلم من مذهب المعتزلة المشتبهين باذوال الفلسفة في كثير من
الاصول بل هو انساب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والدرج فيه كلام المتأخرين
في ضمير ادبوا فيه ثم حجت واستخدم ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو
موجود والمعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا
ودخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم الطبيعيات والالهيات وبعض
الرياضيات * ولم يعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام
وخالف السيد شريف الثمّة في ذلك وقال يلزم احتياج اهل العلوم الشرعية الى
المنطق وشتت الشارح شتبا مفرقا في حجة احتياج الكلام الى المنطق كجوز
احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق مع كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى
الفلسفة بوجوب ارجاع المسائل اليها مع انهم يتفقون عليها ولذا جعل المنطق
جزءا من الكلام لثما يحتاج اهل العلوم الشرعية الى الفلسفة وجملة اثنين ان لا يلزم
جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية حزا منه لان احتياج اهل العلوم الشرعية
الى ما ليس بشرق لا محذور فيه وقوله * هذا هو كلام المتأخرين * تجر عليه
لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات
والالهيات وبهذه الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام
المتأخرين لانه لا شغل له بل بكلام القدماء فلا يهتمة الا بتعيينه وانما مطمح نظر عالم
بين الكلامين وهذا القدر يكفي قال * وبالجملة سواكشرف العلوم * اي ما عدا
عليه الكلام في القيمة استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة فاما رول
شرف الموضوع والغاية وقضية الحج وعده بعضهم كون المسائل انجوم من مائة

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره
لكن في الكبير فغيره
لكن في المتوسط فغيره

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

وجعل السبيل السند اجمالا الى قطعية الحجج واما كونه حجتا جالبيه للاحكام الشرعية
والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فمقدمة من جهات كنهها
العقول بالقبول وربما تكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية
هل تجد بان ذلك الوافية ولا وجه لتلك بيان شرف الموضوع سيما في كلام القدماء
الذي موضوعه ذات السند وتكون براسين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا
العلم اذ براسين العلم لا يكون الا بحجج قطعية فالاولى وكون حججها براسين مؤيدا
اكثر بالادلة السمعية قال * وما نقل عن السلف * وهذا اذ قيل قول
ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز العلوة خلف المشكك وان تكلم بحجج لانه بدعة بل
يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقوله من طلب التوحيد بالكلام فقد تدين
معناه طلب التوحيد بكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك
العلم ومارتوى انه عليه السلام قال عليك بدس العجايز فقد فو صاحب الموقف
في بعض النسخ والقاصد الاضداد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد
عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسري اي وجه كان او الكسر بالنصف
ذكره القاموس قال * ثم لا كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحاثات
على وجود الصانع الاول الاستدلال بالمحاثات لان مبني الكلام ليس على
الاستدلال بل هو الاستدلال وليم الاستدلال بوجود المحاثات وباتجاهه وكان
اراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحاثات لانه قد يكون باحوالها
ولم يقل بوجود المحاثات ليشعر بطريق استدلالهم وشبه الاستدلال بالمحاثات
او الحدوث مع الامكان كما سطر بقومهم واما طريق الحكيم فالاستدلال بالاعمال
وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصيغته صفاته في الجملة وكذا افعالها
او بعضها شتمت كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة او ليس
لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية اي ثم للاستدلال منه
فيقول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح تم بها والظاهر ان تقدير قوله * ثم
منها الى السمعيات * ثم الوصول منها الى السمعيات لان الاستدلال منها
والا لكان المناسبات على السمعيات ولا حاجة الى قوله * وتحقق العلم بها

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

لان

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

لان التبيين على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالمسبة لا بالتبيين
الذي هو فعل المؤلف في العبارة مسحة ولا يخفى ان التبيين لا يخص وجوده
شما يدل على المشاهدة وبغرضه وكانه اراد جنس ما شاهده هذا ثم اقول لا كان
مبني علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق
العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسل الرسل الى
غير ذلك فالبشرى في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا
صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الكفر وايناه اهل المذهب من
يتدين به فالعنى الاول بناسب المعنيين الاولين للحق والثاني للباطني واللعنى
الثاني للحق الشب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم لم يمتش ثم الرابع فلم
يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر
من سياق كلام الشارح فاعرف والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجرد
ما في الكتاب من العجايب فانه بمنع قوله * خلافا للسوفسطائية * او ليس هو
مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله * فيما بعد * والاهام ليس من اسباب معرو
الشيء عند اهل الحق * فبما يتبين على هذا الاحتمال كالمقام على الماد والتمسك بالجمال
ثم لم يمتش من اسائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الحرز والاحتياط ايضا والتعبير على الاول عما
عد السوفسطائية باهل الحق لانهم مشبهوا الحق مع دون السوفسطائية لانهم لا يكونوا
حقايق الاشياء لم يشبهوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثاني
باهل الحرز والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا اظام السنة وما جرى عليه
الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدفع العقل ما امكن وهو الحرز والاحتياط قال وسو
للم المطابق للواقع * من فتح الباء رغبة لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة
لواقع اياه فقد غفل كل الغفل لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في
هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله * واما الصدق الى وقوله وقد يفرق
وتجوز وقد يتحقق على القول * فظاهر فيه على القول وقوله باعتبار الاستدلال
على الحكم بغير تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب
لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييد بالمطابقة بالاجيب قال * واما

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

ما ذكره بقوله ولكن التزم به
 والاشارة منها تقدم في قوله
 على القول فتدبر

ان تكلف و تفكر
فقد يبرأ

[illegible]

وفايمني ان يعلمه اعلمت
الى خلق الجواب الثاني مناجاة
الملك او التبت الى قديس
الملك والابرار
نوة صفة

ان و احد و ان ح
فانم ايتام المفقطين في
قديم و احد و ان ح
اقول انم قديم اتم ان من الحق
و

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
مفتاحاً لكل خير

تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذا بما بعده
قال * وهم البغدية * شبهوا الى عند معنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عن
ابن حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوث بناء على تحقيق *
الاعتقاد من الا ان يقال لم يردوا يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل
لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان ثبوت لها الا في
الاعتقاد قال * ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت * يستفاد منه انكار العلم
بثبوت شيء وبلا ثبوت دون انكار العلم بلا ثبوت المعلوم مع انه ليس كذلك
لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعلوم فكانه اريد بالشيء هنا المعنى العام من
الموجود وقول * ويزعم انه شاك * مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون
عن انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا انهم شاكن وان
انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول بالباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالسلطان ولا بالزعم يقال هم افضل السوطانية
قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب انكار بل الشك لان وجود
معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانفاء شيء منها بل الشك الا ان يقال يفيد
الاستفاد بمعونه ما هو معدود من الطرق الضعيفة ويهون ما لا دليل على ثبوت
يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون
السكرام في قم الصفراوي لا يوجب كونه مرافق الواقع بعد اعتقاده ويمكن
ان يقال الشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرّب الى الارشاد الى طريق الحق
فلذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اساميهم و
منشأ هذا بينهم رد على ما قد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلا
يتخلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلط قال * لنا تحقيقا
اي لنا في اثبات دعوانا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه
بعد اقامة الدليل على دعواه فينتهي بتقديم على هذا الكلام على ان لا يمس في
المعارضة قبل سماع دليل الخصم قال * انما يجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان * دفع شبهة اللاذرية به ظاهرا مادفع شبهة

في الادوية ثم افضل السوفسطائية بترديد هذا البسط
المراد على المحقق الطولوسي كما ينبغي

[illegible]

لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
الحمد لله رب العالمين

العنادية والعندية به إما بان الجرم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان
يتعلق به اعتقاد وإما بان الجرم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان أو بالبيان بوجوب ثبوت لان الجرم
المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء
الا ان يراد بالبيان البرهان فلا ولي بالعيان والبرهان نفي ان الجرم بهدته
العقل ايض يدل عليه فلا وجه لذلك لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس
قال * والزاما فائدة * الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ
الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالتزام
منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي
لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال في دفع التنافي
ان قوله الحق انه لا مناظرة معهم إثارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي
وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني
ايض كما يفيد الالتزام يفيد التحقيق لذلك من مقدمات يقينية لمقابلته بالاول
في ان الاول مجرد التحقيق وهذا تحقق ان قوله الزام ليس يجعله خارجا عن
البرهان كما هو المتبادر قال * ان لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت * اي ان لم يتحقق
نفي جميع الأشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الأشياء فقد ثبت اي جسد الأشياء
اذ قدمت ان المراد بالجنس روا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق
فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الأشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوتها
اذا انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوت ومن البين انه كما يلزم من عدم
تحقق الثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم
تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جسد الحقائق الأشياء يستلزم
بطلان نفيه بناء على استلزامة اجتماع التقضين لان نفي جميع الأشياء يستلزم
ان لا يتحقق شيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت

وإن ما لا يهول من أن فليس جدلي مركب من مقدمات مسلمة
عند الخصم إن لم يكن عندنا كذلك مركب من مقدمات مسلمة
المسلمة لا يمكن مجازاة آخر كلامه من مقدمات مسلمة
معلوم كما صرح الجدلي في بقية اليوم الخصم
ما قبل في صناعة الخصم جدلي مركب ما عندنا مسلم
كل ما بقية الزام الخصم جدلي مركب ما عندنا مسلم
فقط

الجنة الموعود من الجنة
الجنة الموعود من الجنة
الجنة الموعود من الجنة

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

ضعيف الشيء قال ولا يخفى انه انما يتم على العنادية * هذا بخلاف ما ذكره
في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق مع لان العندية
تتكررت الاشياء مع قطع النظر عن الاحتفاء فيقال له ان لم يتحقق لا يثبت
الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق الشيء وهو حقيقة من
المفاتيح هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الالزام السوفسطائي بل حفظ
الطالب عن فساد وجهه فثبت بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم قال قالوا
الضروريات منها حسيات * المشهور ان هذا دليل الادوية والاكتفاء
باستدلالهم لانهم آمنوا بالسوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى
او نقول هذا دليل الادوية فلا يثبت لان الاصل العدم وويل ان الاشياء
بغيره ان ما لا دليل عليه ليس ثابتا لان الاصل العدم وويل ان الاشياء
ثبوتها تبع للاعتقاد مما لا ينافي في دعوى الثبوت في نفسه فلا يتم التعرض ليدل على
ثبوت الشيء في نفسه قال فاقه المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال
هذه الشبهات تفصيل لطالب الحق وقال غيره اطلأهم على هذه الشبهة و
وجوه فسادها يعقدهم الشبهة فيما يروونه كيد لا يركنوا الى شيء منها اذا
لاح لهم في بادئ الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ
للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدى ولا يعقل
ما لم يتأمل حتى التأمل لانه وقع للعقل ما وقع قال * والحسن قد غلط * الغلط
مخوفا ان يعنى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعلم والغلط بالطاء
في الحساب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس
ومن البين ان اطلاق الغلط من الادوية بناء على زعم الناس وكذا نقل
الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة الواقع ويكون الكل
مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط
مكشورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا يثبت شيء وكون رؤيته الاتحول الواحد
اشئين ووجدان الصف وادى الخوفا غلط لا يصح على زعم العندية ايضا لان لهما
ثبوتنا لهما لا اعتقاد وكذا اطلاق الحسي والبديهي والضروري والنظري

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

والنظري فانها تصديقات خصوصية فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس
فقد كان في غاية ضيق العقل ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العقل ولم
يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانها اظهرها
فارفع الامان منها بوجوب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد
بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الا اثنين وكذا امر ابي جدي الجلو وجد ان مذهبهم
اشئين مصدر ابي يرى رؤيته اثنين وكذا امر ابي جدي الجلو وجد ان مذهبهم
اصابة مران لرؤية والوجدان اذ كانا ذوي مغوليين يكونان بمعنى اليقين
قال * وقد يقع فيها اختلافات * واحد المخالفين غلط فلا امان فيه
وبعض شبهة يقتضي حلما الى انظار دقيقة * فيكون في معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا اول ما حمل الشارح عليه من ان
الاختلاف فيها بينا في البداية كما يشعر به قوله * والاختلاف في البديهي
عدم لالف والخطاء في التصور لا ينافي البداية * ويحتمل ان يفسر الاختلاف
باختلاف البديهيات ومنها وجلا * بالنسبة الى الاذعان فربما يدعى جلي عند
احد حتى عند اخر او نظري فلا يدعى يعتمد على بدايته بل هو ان يكون مدعي البداية
فيه غلط قال * قلنا غلط الحس في البعض * لما كان دليل السوفسطائية
الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام واليدى لا طريق معهم اليه
الزامهم واشتات المطلوب عليهم واما الامتناع من ان يلزمونا فالبديهي طريق
وليس قال * لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض * وليس سبب قيام
للغلط بشهادة الجزم بانتهاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة
العسل قال * وكثرة الاختلاف لنفسا والانظار لا تاف في حقيقة بعض النظريات
* فانه يمكن ان يلقى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة فانه قد ان المانع
من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظري منافاة كثرة الاختلاف لهما فافهم
واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر
العقل او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات فايد ث ان القاصرين قال
* والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم * فلا ينفذ التحقيق ولا الالزام لانه لا يعتقد

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية
والتي لا يمكن فهمها الا بالتجربة والاعتماد على الحواس والاشياء الخارجية

ان سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان کے دل میں
وہاں وہاں کے لوگوں کے لئے

منه اريد على الجلال ذكره في قول الشراء وقدر عليه بعض النجاشي
الذين حيث قال هذه الامور هي على ان يكون المراد الشراء
ان لم يتحقق في الدنيا في نفس الامر حيث المراد الشراء
الامر والامر في الدنيا في نفس الامر حيث المراد الشراء
معناه ان لا يتحقق عندكم في الدنيا المراد الشراء في نفس
مستقيمة بل ثابتة عندكم في الدنيا المراد الشراء في نفس
ان حاصله انكم لا تتحققون في الدنيا المراد الشراء في نفس
محدودة حيث انتم في الحقيقة لا يوجد على هذه المعنى ما ذكره الشراء
النفي من جملة الحقائق والشيء من الحقائق مصطفاً ووجه كلام النجاشي
حيث منسكتم في انتم بالمتسببة ان ثابت في نفس الامر ومنه
فلازم وما قال بعض الفضلاء ان ثابت في نفس الامر ومنه
ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخصائص الباطنة عندكم
ولكن الامر فلا يلزم ثبوت ما في انتمى والى

مع ان المراد ولا يخفى عليك انه يقسم من هذه الامور على
الجواب عما ذكره في قول الشراء في نفس الامر حيث المراد الشراء
تتوقف العلم على قول العلم من حيث هو لا يتوقف على قول العلم
العلم وتقرير الجواب قد سبق منا هناك فارجع فيه

قوله

18

وینم
عم
طرو
من علی
الواجب
نم
شیخ
زایغ
لک
بین
وینم
ناخ
من
نوع

الانقيض فيها مضاد للمادة

يا بني ان الله تعالى قد جعل في كل شيء
 حكمة وعلما وهدى فمن اتبع الهدى
 الى ما ذكره من الامور الخالصة على تقدير ان
 بايعكم المذنب هو المذنب في الدنيا والآخرة
 يا بني ان الله تعالى قد جعل في كل شيء
 حكمة وعلما وهدى فمن اتبع الهدى
 الى ما ذكره من الامور الخالصة على تقدير ان
 بايعكم المذنب هو المذنب في الدنيا والآخرة

هذا القول هو الذي لا يمكن من غير هذا القول
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة

المجرد المتعلق بهذا السبيل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة منها تستعد النفس
للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويحد معه بالذات لان قوة
الشيء لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير
بالاعتبار حيث قد الطيب المعالج لنفسه قوة نفس فالحواس خارجة عنه
وبالجمل قوله * والا فالعقل * يفيد ان العقل لا يسر غير المدرك فينبغي ان
يزك وصف الالة بغير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك
الحواس بوجوب ان يكون الحواس متحركة الا ان يجعل السابق تجوزا شاملا ولعل
استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة
الجملة اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا يكون صفة فيه قال * فان قلت سبب
المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى * الاولى ان يقول الواجب للعلوم كلها
هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر فيه يحتاج الى توقف وقوله *
من غير تأثير للعلم * الاولى فيه من غير مدخله لغيره تعالى اذا سبب سوى
الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء وقوله * والسبب الظاهر
كالنار للاحراق هو العقل لا غير * فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس
كالحرارة للنار فالسبب الظاهر كالنار هو النفس وما يقضي منه الجبر
ما قيل فان قيل الجبر الصادق انما هو متعلق بالعلم الذي يفرض كون الجبر في
له فكيف يكون طريقا قلنا صدق الجبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا
اذا الطريق هو الجبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله * قلنا هذا
على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد * انما تخاريفها راجعا ومحصل
السؤال تريد بين ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والظن
وما احتير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم
الذي امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع
عليه النجاة والصلوة الوقية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعينه وقوله
بشئ * الظاهر فيه وان يشئ وكايد متعلق بمفهوم الكلام فان السابق
في قوة الترديد في المراد فكيف قيل ان اريد كذا وان اريد كذا وان اريد السبب

الاولى ان يكون مغايرة

الاشارة الى اعتبار سبب المتكلم في العلم من ان هو السبيل
في حيزه من اجزاء ذلك العقل المتكلم في العلم من ان هو السبيل
في حيزه من اجزاء ذلك العقل المتكلم في العلم من ان هو السبيل

هذا القول هو الذي لا يمكن من غير هذا القول
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة

زاد

هذا القول هو الذي لا يمكن من غير هذا القول
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة

ان اريد السبب الحقيقي
ان اريد السبب الظاهري

هذا القول هو الذي لا يمكن من غير هذا القول
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة

السبب المقتضى في الجملة يشتمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
* رفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجودان والحدس والتجربة ونظر العقل
ويكمن ان يقال اقتصر واعلى الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع
الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالجبر الصادق المتوقف معرفته على
السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه السلام وان يقال لما كان الحواس العلم يتحقق
الاشياء بنقبيته الحس والعقل فان علمه فيما هو امن عن الخطاء من البداهات
لا يؤمن عليه ارادوا ان يتجاوزوا في سببها بحسب السبب فيها ولما لم يرضوا
بجعل الجبر الصادق الذي هو مبني الشرائع والعقائد بالنسبة اليها كالعلوم
ضم اليها وحسب السبب فيها مباينة في سببها بتزليل ما عداها لتقصاها فيها
بالنسبة اليها مترتبة لعدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها
ما يتوقف على ثبوت معرفة صدق خبر الرسول ولك ان تقول الجميع مستفاد
من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالجبر الصادق مما لا بد منه في كمال
الوثوق عليها والحق ان بطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف
والتردد وهو ان السبب الذي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها
ثلاثة لا تعدو بحكم الاستفراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه
خاص تحصل العلم بالجملة وبعد استعمال الجبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد
استعمال العقل يحصل العلم الا ان لا استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة
ففي بعض الاحكام استعمال باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها
بملاحظة معلومات مناسبة لهما وترتيبهما على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظة معلومات مناسبة لهما وترتيبهما على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظة معلومات مناسبة لهما وترتيبهما على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظة معلومات مناسبة لهما وترتيبهما على وجه مخصوص وفي بعضها

هذا القول هو الذي لا يمكن من غير هذا القول
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة
فان قيل ان كان العلم هو القوة فكيف يكون
العلم هو القوة فكيف يكون العلم هو القوة

والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب

فكل الامة بلا اشتباه وبل جاء الخاسر من الاحاسر كالحسك ام هي من
مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حيث الشئ واحسنت
ابصرت وعلت الالام لم يخطئ الجوهرى من جعل الحسك من الاحاسر ك
هو وانه كانه غفل عما فعل و الاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فمثل
قال * تحس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها * يريد تفهيم الحسك
مع اثبات الفلاسفة من اخرى و ظاهر السوق انه قصد تفهيم الحس بالضرورة
لكن لا يخفى انه لا ينفك بل النافع تفهيم الموضوع فليصرف عن الظاهر ولا يحمل على
تفهيم الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد المحر لكن الظاهر في المقام
قصد المحر ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها
لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان الا ان يقول المراد الوجود الرباطى اى وجودها
لمن قامت به قال * واما الحسك الباطنة التي ثبتتها الفلاسفة فلا تتم لانها
* فانها مبني على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجربتها و
على ان الواحد لا يكون مبدءا لثلاثين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال
ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت بعض علماء الشرع
ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرى المادى الا ما في بعض الاحاديث
ان الميت يسمع كلام اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب
الشرع لما اوردوا اصوليون في كتبهم وقد اوردوا التوضيح والكشف
وغير ذلك هذه وفيه ان اخبار الشرع كثر في ان الروح يخرج من اعماق
البدن فلولم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرى لا يحمل في المادى واجمعوا
على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك المجرى المادى
ثم ابرأ الاصوليين من مباحة الفلاسفة وبس كذا ينبغي قال * السمع *
ابتداء بالسمع مع ان الامة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البؤى
كما تقرر في محله لان سبب السمع للعلم اكثر من البؤى لانه ما ينتفع به في
السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمته
العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقبيه بؤى ما يختص بالسمع

هذا من اصولهم ايضا وهو المبني عليه بطلان الثالث
الذي هو الاول وهو عدم الادراك
جاء على عدتهم من الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فان اثباتهم ليس بمباحة للفلاسفة لان اثباتهم ليس
ببينا على اصول الفلاسفة

قال بالسبب في بطلان في الموضع المذكور

اولا ان الحسك الباطنة التي ثبتتها الفلاسفة فلا تتم لانها
فانها مبني على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجربتها و
على ان الواحد لا يكون مبدءا لثلاثين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال
ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت بعض علماء الشرع
ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرى المادى الا ما في بعض الاحاديث
ان الميت يسمع كلام اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب
الشرع لما اوردوا اصوليون في كتبهم وقد اوردوا التوضيح والكشف
وغير ذلك هذه وفيه ان اخبار الشرع كثر في ان الروح يخرج من اعماق
البدن فلولم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرى لا يحمل في المادى واجمعوا
على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك المجرى المادى
ثم ابرأ الاصوليين من مباحة الفلاسفة وبس كذا ينبغي قال * السمع *
ابتداء بالسمع مع ان الامة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البؤى
كما تقرر في محله لان سبب السمع للعلم اكثر من البؤى لانه ما ينتفع به في
السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمته
العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقبيه بؤى ما يختص بالسمع

والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب

على ترتيب الاعضاء المودعة فيها ثم اتى باللامنة التي هي انشأ بالذات
بينها بغير لان الحيوان اخرج بها بعد الامة وبشتركان في توقف علمها على
النفس والصباح حرق الاذن وبالسبين اذ في الصباح واصناف الكيف
الى الصوت بانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء
المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح او بتكليف الهواء المجاور للصباح
لنموته وتشكبه بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل
والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى خلق الادراك
في النفس عند وصول الهواء المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح يقتضي
ان يكون كل ما يخلق الله تعالى في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك
وجود صاحب الصوت وهكذا في بؤى الحواس والاولى ان يقال يدرك بها
الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقيح وغير ذلك
ايضا مدرك بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم
يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف
مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اوردت الشامة اوردت
الاشنة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها يتميز بها عن قوة اخرى
اودعت في هذا المحل قال تنلقبان ثم تفرقان * فيه إشارة الى انها لا
تنشأ طعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق
اليمين الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان
قالا بالانقطاع لقال بدل تنلقبان ثم تفرقان تنشأ طعان فتنا ذيان
الى العينين قبل كيف يدرك المقادير بالهصر وهي امور موهومة الابرئ فهم
جعلوا على الابصار الوجود فكلوا بان الله تعالى موجود على ما ينبغي في
بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عن الاجزاء
المتألفة كالمسبح واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس
واجب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا
بنا في وجودها * قال وهي قوة مودعة في الذائدين الى * لا يصدر على

والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب

فان ان الامة في الامة في الزائدين النابتين من مقدم
الدماغ كما اوردت الشامة اوردت الاشنة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها
يتميز بها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل هي غير المعرف

مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اوردت الشامة اوردت
الاشنة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها يتميز بها عن قوة اخرى

الاشنة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها يتميز بها عن قوة اخرى

منه
الاعراض
الاعراض

منه
الاعراض
الاعراض

منه
الاعراض
الاعراض

منه
الاعراض
الاعراض

في بيان ما ذكره في المتن

لاستة عضو عضول جزء جزء من كل عضو مع ان لكل ثلاثة ولذا قيل لست
الكف اقوى من لست سائر الاعضاء واوقع فيه قصد التبيين على عموم
اللائحة واستثنى من جميع البدن الكلية والريية والكبد والطحال والعظم
وقوله عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا
يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البصر
عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بجوارته النار * قال
وضعت بجمله * اي عينت اودت * قال لا يدرك بها ما يدرك باللمسة
الاشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف
للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون
الحاسة ما يدرك بها وكان لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والبحوث عنه
فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما
يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز * قال والحق
الجواز * ولذا قال المصنف * وبكل حاسة منها توقف * ولم يقل يمكن ان
يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف * قال فان قيل ليست الذائقة * الظاهر
ان يكون ايرادها على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى ولا حاجة
الى ذكر ادراك الخلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال ليست الذائقة تدرك حرارة
المطعم ويحتمل ان يكون دليلا اخر على حصة الجواز اورد ليدخل ويحتمل ان يكون
ردا على المخالف في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللائحة التي في جرم
اللسان تدرك سخاوة الشيء وحرارته معا * قال والجواب الصادق الى المطامير
للاواقع * الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكره قوله فان الجزم الكلام بسبب
صحة تفسير الصادق بما هو وصف الجز دون المنجز وما ذكره في تعريف الجزم
عن توجيه النقض بالاجابة الواجبة الصدق والكذب واشارة الى تعريف
الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج المنجز والى تفسير الكذب بعدم
مطابقة تلك النسبة فيندفع الدورية عن تعريف الجز بما يحتمل الصدق
والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الجز للواقع والكذب

في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن

الا بعد منها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتق على النسبة فهو
مشتق على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن شيء فان قيل
يدل على معدوم ثبوت شيء لشيء والا نشأ في بدل على طلب الثبوت على احد هذه
الوجوه والجزم على مطابقة في الموجبة وعلى عدم مطابقة في السالبة فالمراد بان
يكون النسبة الكلام خارج نطاقه ان يكون لها خارج نطاقه بحسب دلالة اللفظ
فان معنى قوله لا زيد في ان ثبوت القيام لزيد مطابقا لى هو خارج النطق وكذا
المراد بان يكون النسبة خارج لفظه ان يكون لها خارج لفظه بحسب دلالة
فان زيد ليس بقاءم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا
يطابقه اذ خارج عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست
بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة
فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الجز على هذا الوجه
بحسب تجرؤ الجزم على كل مركب مشتق على النسبة لكن لا يصح قول الشرح فيكون
صادق وقوله فيكون كاذبا * بل من قسمي الجزم لصدق والكذب وهذا
التعريف يندفع نقض التعريف بالمركبات الواقعة سواء اريد بالكلام المركب
التمام او الجزم ولا يتوقف دفع النقض على حل الكلام على المركب التام كما هو خيالي
بعض الاولام وبالايجابيات لانه ليس نسبتهما خارج نطاقها ولا يطابقها
بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا
ان يضرب بسببه خارجان خالي واستقبالي بل ثلثة خارجات ثلثها الماضوي
وربما يطابق احدها دون الآخر فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا اضرب لهما
خارج ثلثه على ان النسبة المفيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان
فمثل قال وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي
الاعلام بسببه تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف
ولهذا عدني بمن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو الميسر اليه
على الوجه الذي هو في نفسه منسب به من ثبوت الميسر له او انقائه عنه و
كذبه كشفه و اخباره عن الشيء لا على ما هو به وحل الشيء على النسبة الى الاخبار

في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن
في بيان ما ذكره في المتن

في بيان ما ذكره في المتن

1

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في الالف والعاودة ذكره الطوايع وقال الاصفهاني الاول في الجواب بالغاوت
في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الشا في ظاهر استوى الشارح بينهما وتفاوت
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخطا وهو الذي ذكره الاصفهاني
يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح بينهما والغاوت في
الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب
الالف قال * والشا في خبر الرسول اى للبر في الامر الديني ولذا قال عليه السلام
انتم اعلم بامر دينكم وخالفه ذوالبدين حيث قال في جواب قول ذوالبدين
انتم اعلم بامر دينكم ام نسبت كل ذلك لم يكن قائل ببعض ذلك فذكر ان
صدقته صلى الله عليه وسلم واصح صوابه واذا في غمنا ذكر منها سهوا وفي قول الشارح
فيما بعد كان صادقا فيما في من الاحكام * تنبيه على هذا التقيد وقوله *
اى الشا ثبت رسالته * اشارة الى ان المعجزة وبيل النبوة لازمة على الدليل كما
يقضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل ومفعول ولك ان تجعل المؤيد *
اسم مفعول صفة للجزا عن الجزا في امر الدين فانه خبر مؤيد بالمعجزة وجعله صفة
للمرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مقيدا وتعرف الرسول اما تعريف الرسول
من الانسان لانه المقصود بالبيان ان الرسول مختص في لسان الشرح بالانسان
والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي الانسان خبر
لمفهوم الرسول وان كان ثوبا حقيقيا لانه اعم مما عرفت المفهوم فظن انه تعريف
بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كما سب مما سوى للمباشرة
الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى يجعل الرسول والنبى متساويين
لتخصيص الخبر الصادق في النفسين ويستغنى عن تلك ان المراد ان الجزا الصادق
بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النفسين لان نبينا رسول على ان نفسه اسباب
العلم للخلق باسباب الملك والجن والانس باى عن هذا التحصيل لكن في تفسير
الفا حتى ان الرسول من بعث الله بشريعة جديدة بدخا الناس اليها والنبى بغير
ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا نبى لم يزل الذين كانوا بين موسى و
عيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم على امته

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

سبب كل بقرينة الايجاب الجزا لانه يفرقة وهو
قوله بعض ذلك فذكر ان

يستفاد منه جواز
المنكسر في الصلوة
في هذه الزمان

هذا عدل ما فيكون خبره قوله تعريف الرسول
ايضا لكن لا يصح ان يكون جزا لا يحمل تقديره
في قوله اما تعريف وقوله الرسول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

بهم في نبى اعم من الرسول ويدل عليه عليه الصلوة والسلام سئل عن الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقبل فكم الرسول منهم قال ثلثا
ولمئة عشر جبا غفيرا وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا من لا عليه والنبى
غير الرسول من الكتاب وقبل الرسول من بآية الملك بالوحى والنبى يقال
ايه ولمن يوحى اليه في المنام بهذا كلامه واورد على شريعتها المجددة بان
اسماعيل عليه السلام من الرسول وليس له شرع جديد كما صرح به القاضى
على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتاب الا واحد فان الكتاب
مائة واربعه وبرد على التفسير بالكتاب ان داود الكتاب وليس برسول
حتى قسر الكتاب بما لا يحكم واخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد
الرسول على الكتاب بان يحتل شركة رسل في كتاب الابرار ان يكون كان
شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار
تداول بعض الكتب كما يقع ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على
التفسير بمن له شرع جديد بمثل ذلك بان يقال يحتل ان يكون شريعتهم
موم شريعة بطريق وحى جديد اورد على تعريف الرسول والنبى على ما عرفت
الشارح به خروج من يدعى الى شريعتهم من قبل فانه ليس بتبليغ الاحكام بل لتقرير
حكم بعثت خبره لتبليغه لان الحكم قد بلغه خبره فلا يتبقى منه التبليغ واجيب
بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير متنع قول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريف
للمرسول بالمعنى الاحصاء بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجد *
تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعثه لتقرير شرع من قبله فليكن تبليغه
لمجد تبليغ الحكم بل تبليغه الى من لم تبليغه وتقريره لمن تبليغه قال * والمعجزة
ام خارج للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول الله * قد اختلفوا في
المشهوره اعني فعل خارج للعادة او ما ينوب من الزك يقول امر
توضع الامر الشامل للفعل والزك موضع الفعل وما ينوب من الزك فان خبر
الغير يكون باقرار مدعى الرسالة على فعل خارج للعادة يكون بعدم خلق
القدرة فمن يعارضه لان باقى بمقدور كان يقول المدعى معجزتي في اضع

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه
الامر فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام
بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس
نظري وفي نفس الامر يكون مراده زيد قائم في
لم يكن يحمل على المعنى الاول

يدى على راسي ولا يثبني من ذلك وقوله * خارق للعادة * اختار عن ترتيب
المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد اظهار صدق من ادعى
الرب لا لكن ليس بخارق للعادة وقوله * قصد اظهار صدق * الاولى
ان يقول اريد به لان المراد به هو الصدق وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل واورد
عليه انه ليس ارادته بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان قد
معللا بالعرض واجب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق
في قصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الغائده بالفعل ولا يخفى
ان الملازم ان يقال قصد صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اراد
اظهاره لا اظهار الاله او روح الاظهار للنبوة على ان القصد الى الصدق
قصد اظهاره لا قصد تحصيل به هذا اندفع ان كرامات الهى حدث معجزة
فيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فلهذا
ارادوا صدقه صدقه وقد يجب بان هذا معجزة على سبيل الشبهة واوردوا
المتنبى وقد ظهر ان الصدق لا يريد به تصديقه او استحسان من يصدق تصدقه
الكاذب فيستحيل ان يخفى مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا *
للكاذب وهذه الجواب الاولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل
ترتيب الآثار على اسباب كذا بمشرا احد ترتيب عليهما ان يخلق الصدق اياها
لانه لا يندفع به الشك المعجزة بالسحر بخلاف هذه الجواب فلهذا لم يلتفتوا
اليه لا لانهم لم يتبينوا على ان ليس خارقا للعادة كما ظن وقد اختر بقوله *
من ادعى النبوة * عن خارق للعادة بظهور قبل دعوى النبوة ومثله الآيات
وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارواح بنى البيت
فكانها بنا بيت اثبات النبوة قال * اى بالنظر في الدليل * الاولى تفسير
الاستدلال باقامة الدليل بشئ مما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا
انه فانه ليس الاستدلال به بالنظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحكيم او
الترتيب اللازم للمركبة الالهية او الملاحظة اللازمة للحكيم واورج لفظ الامكان
سواء حصل على الامكان الى ص او على الامكان العام في جانب الوجود بشئ التعريف

وذلك لان المسألة قد قبضت عند المهور فيكون
الاطلاق في رده من الشارع لكن عند البعض يصح
ك تقدم من التفصيل اذ لم يشتر بالتفصيل

والجواب عنه انه لا خلاف ولا خلاف في ترتيب
النبات والاشجار على بعض افعالها وان لم
تجمعها افعالها

بمعنى ك انما واخذ في المعرفة واحدة في التعريف

الحجب هو الخيال
وكذا المورد
بعد
قائمة الخيال
ليس خارقا
سبح

تفصيل كون النظر في ثلثة معان في حاشية شرح
المطالع للسيد

مفهوم المنطقي مؤلف من اقسام
والايزم تفصيل الى اصل لان الدليل
والمشاهدة المصورة
والاشياء التي هي كذا

وليس لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر
مع الشبهة على ان ويلما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بمعنى العلم
عقيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والاشياء فيها
ويمكن حملها على ايها شئت اما حمل على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق
واوجه نظري في الموقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم
الحال الشرح والعرف والصدق واما حمل على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين
على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الجيب ولا يخفى ان يلغوا في قوله * بمطابق
جرى * الا ان يحمل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا بما يشمل التصور او لان
العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله * ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى العلم
بشملة الجنس المعروف والدليل وقوله بمطابق جرى يخرج الميرف وقوله
بصحة النظر فيه * يقتضى ان يكون الدليل المقدمتين تاما للذهان يقع النظر فيها
على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقبل المراد بصحح النظر فيه صحيح النظر في احوال فخرجت
المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليست دليل لكن فيه
ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يترتب ان
يكون حالة ولا يترتب ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرب الذي وجد
صاحب المدرس وانتقل منه الى مظهر اخرى دليل لانه يمكن التوصل بصحح النظر في
الى مظهر اخرى لان فيه التي تخرج مقدمة في التعريف فمائل قال * وقيل موقف
من قضايا يستلزم لانه قول آخر * اسقط القول عن التعريف والمشهد قول
مؤلف لا عن المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجواب بالمولف
ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحق التعريف على تعريف الدليل
اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف المنفوخ يستلزم القول
المعقول بواسطة ان المنفوخ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع
مع انه تكلف سيج لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم او لا
استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يترتب من القول المنفوخ وان استلزم العلم
بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان

هذا هو العلم اليقيني
وهو العلم الذي لا شك فيه
وهو العلم الذي لا ريب فيه
وهو العلم الذي لا شبهة فيه

والجواب عنه انه لا خلاف ولا خلاف في ترتيب
النبات والاشجار على بعض افعالها وان لم
تجمعها افعالها
بمعنى ك انما واخذ في المعرفة واحدة في التعريف
الحجب هو الخيال
وكذا المورد
بعد
قائمة الخيال
ليس خارقا
سبح
تفصيل كون النظر في ثلثة معان في حاشية شرح
المطالع للسيد
مفهوم المنطقي مؤلف من اقسام
والايزم تفصيل الى اصل لان الدليل
والمشاهدة المصورة
والاشياء التي هي كذا

هذا هو العلم اليقيني
وهو العلم الذي لا شك فيه
وهو العلم الذي لا ريب فيه
وهو العلم الذي لا شبهة فيه

أما إذا أردنا أن نقول المؤلف يقول المفعول

فغان ہذا

...

1

ایمان پس

2.

مہر و خیالی

اوصاف

السيد علي بن محمد بن عبد الله

قوله بل بوجوب
اقول يجوز كذب النبي عم ولو في سائر الاماكن
التي يجب فيها عظمته وفضاه جسيمة و
سببها من الله ان الامم اعوام معصومان
عن الكذب مطلقا وما ذكر من القصة و
الحديث الشريف لا يدل على كذبه عم اما
الاشارة في فظ باني فاعلم واما الاول فليس
قوله عم في ذلك القصة كمن نقل عن شيخ
كبير في حديثه من ذلك كما نقل عن
ابن العربي في شرح المشارة سموي
عن ان هذا الكلام
نحو

السلام داخل على ما طلب الاختصاص

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

ان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

الثابت * علم بمعنى اخر ما سبق لانه المناسبت للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في
الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضروري * ايض على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص
الخبر بهذا المقام قال * في اليقين اي عدم احتمال النقيض والاثبات اي عدم
احتمال الزوال بتشكيك التشكيك * فسر اليقين بما لا يبرأ والاثبات بما لا يبرأ
لم يقصد اخراج شئ منها عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجلى ان تفسير اليقين بعدم
احتمال النقيض بوجوب اغناءه عن اثبات ولا وجه لتكليف تفسير اليقين بما
لا ينبغي عن اثبات لان اثبات يعني عن ذكره الموجب لتكليف والتكليف
لا ينبغي ولا يبرأ من ان المقى المبالغ في افادة خبر الرسول اليقين ارجا لم يعلم
به عن موضع التفسير وبهذا يدفع بعض ما سبق من انه مستغن عنه بعد وعوى
انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا ينبغي
ان في قوله في اليقين مسامحة لان اليقين صفة المعلوم لا العلم قال * والا *
اي ان لم يكن الاعتقاد مطابقة جارفا ثابته * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة
او غلطا * بانتفاء البرهان * او تقليدا * بانتفاء الثبات فالقوله بيان
فائدة قبوه التعريف وبهذا يدفع انها لا تهم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلاثة بل جازان يكون شك او جهلا
بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح لا الاعتقاد
المشهور وهو جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشافعي في شرح التلخيص قال *
فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط * لا ينبغي ان ما ذكره من الاسوة والا جوده
لا دخل بينهما يقول * والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين
والاثبات * وانما هي متعلقة بما قبله فسحق التعديم عليه وحصول الابرار
الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا
من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر
امنه قسم من الخبر الصادق فيها للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر
لكان جواب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا
للعلم الاستدلالي وحصول الجواب ان الحكم فيها علم خبر الرسول لا خبر الرسول

من اثبات
للمسألة

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

ان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

مطلقا وما علم لا يتحقق في الخبر المتواتر وحصول الابرار ان في ان ما علم لا يتحقق
يعتد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد وحصول جوابه ان خبر الرسول
يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف
يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى يتضح فيه التواتر او المشاهدة
ويمكن دفع جواب الابرار الاول بان ما علم من خبر الرسول بالمتواتر راجع
الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس
من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما التامع الدافع من رجوعه الى
الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويحكم
انما الابرار بان كما ترك خبره وخبر الملك لانه انما يعلم خبر الرسول ينبغي
ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالمتواتر وله تنمية فانظر خبر بعيد هذا
فان قلت ما وجه قوله * او يغير ذلك ان امكن * ولا يخفى في الامكان الذي
بل في الواقع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله
عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه
صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر
الضمني قلت كانه اراد بما سمع من فيه ما سمع من فيه وما في حكمه او توفيقه
في جعل حديث البيهقي متواترا وقيل انه حديث مشهور وثبوته انه قال ان
الصالح من شئ عن ايراد حديث متواتر اخياه عليه وجبت من كذب
على معتد فليتيقن مفعده من النار نراه مثالا لذلك قال * فان قيل
الخبر الصادق المعتبر للعلم * يمنع لدعوى التخصيص المستند الى الاستفراء
او اثبات التقيضات والخبر بقدم زيد عند شارع قومه الى داره لا يفيده
لجواز ان يكون الشارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين
انه بمنزلة خبر قوم بمنع نواظهم على الكذب او سرعة كل منهم بمنزلة الخبر
عن حجية بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره انما
تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم في لابه من تخصيص اسباب اليقين
واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقصدا للمتواتر وخبر الرسول مع عموم

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

هذا العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم
لان العلم لا يتحقق الا بالبرهان
فلا بد من البرهان في كل علم

بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان

الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين
وقوله * مع قطع النظر عن القرائن * تعبير لقوله * بمجرد كونه خبرا * والآن
خبر الرسول ايض لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بعينه الدليل والقرائن لا يتناول
الدليل ومنها واردة فلا يشك خبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قوله بمجرد
كونه خبرا * اذ في تحقق خبره مقيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على
عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مقيد لعامة الخلق ان نوع
الخبر مقيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر
يقيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يقيد قوما تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما
الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل
حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية
عليه وان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا ينفك
قرينة الا نادرا حتى يشكال قومي وهو ان الخبر المتواتر ايض لا يفيد اليقين مع قطع
النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواترهم على الكذب ولهذا استغناء
حد الخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يقيد العلم في مقام دون
مقام آخر ويحتاج الى جعل خبره وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما
به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من
جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت التواتر او المحسوس ويمكن ان
يقال لايصح جعل سبب العلم الاستدلال راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يتبع
الحكم عليه بانه بوجوب العلم الضروري بخلاف خبره وخبر الملك فانها ايض
استدلالية لايصح جعلها تحت خبر الرسول مسانحة والحكم عليه بانه بوجوب
العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبره وخبر الملك لان
كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جميع بحكم العقل
بصدقه فمهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلال فلا يصح جعله تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه بوجوب العلم الضروري وما قد اوجب به من انه

ما الفرق
لنوع

وهذا الخبر لا ينفك عنه بقوله وله ثمة فانظر في بعيد
ان يجعله
نحو

ما اخبر به الرسول
نحو

بفعله هذا الخبر لا يفيد
وان خبر اهل الاجماع مستند
للمعقول وهو الخبر المتواتر
للمعقول

لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن القرائن الدالة على كون الاجماع جهة يتم ولا ينقص
به خبر الرسول كما قلنا الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول بذاته الدليل والاجماع
ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع
لا يقال فليكن متقني قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى
الاول الدالة على جهة وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره السائل لنا نقول وقع
الشرح ما يفيد لا بعبارة الفاعل نعم لو كان عبارة بعبارة الفاعل وبالحكم بان الشر
لكنه خبر معلوم فلا يفيد بهذه المتناقضة ما لم يعلم عبارة الفاعل وبالحكم بان الشر
وقع ما علم من القول الفاعل ويمكن ان يدفع ايض بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة
الى الخاصة لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته وعامة يفيدونهم في
ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا تجمع امتي على الضلالة متواترة * قال واما العقل * عدل لقوله *
فالجماع * ولقوله والخبر الصادق * وهما وان خلا عن حرف التفصيل
الا ان وقوعهما في مقام التفصيل ترتبهما منزلة المصدرة بانه لا يبعد ان يقال
الجماع التاكيد من غير قصد التفصيل كالحكم ببينة العقل لان في كونه سببا
مستقلا مقابل لما سبق خلافا بل هو مبني على المسانحة وعدم تدقيق النظر
كثير * قال وهو قوة النفس بها تستعد للعلوم والادراكات * فينبى جعل
العقل قوة الادراك يتألف من متيقن ان العقل ليس له خبر المدرك واجب
بان وصف الشيء لا يسي الى في العرف او لا يسي في الاصطلاح والظاهر
ان قوة الشيء لا يجب ان يغيره بالذات فليكن العقل قوة مغايرة لها
بالاعتبار متحدة معها بالذات وبوجه ايض ان العقل لو كان موجبا للاستدلال
لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه بوجوب استعداد ادراك ما
والعقل لا ينفك عن استعداد ما ما دام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد
التمكن لا ما يقابل الفعل وبضادم ويؤيده انه وقع في المتكلم ان العقل قوة
بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم لا شرة

في قوله
ويعلم
ان خبر
في الخبر

في بيان
قوله
لنوع
والعلم
نوعه

لأنه
لا يستند
لنوعه
بوجوده
الشيء

بأنه لا يمكن من عبارة على ذلك

بأنه لا يمكن من جواب الله بقوله فاستأذ
واما الجواب الاول فمردود لان بعض خبر اهل الاجماع
ليس بعينه خبر الرسول

اما بعد اما تفصيل مجمل في من التاكيد
بأنه لا يمكن من خبر اهل الاجماع
ففيها التاكيد وتخصيص التفصيل منها
فبذلك في التفسير حال عن التفصيل

وقد ان دليل ليس مقصودا عليه بل الية
بكرية المذكورة فيما سبق دليل ايض
في قوله نعم ومن يتقني في الرسول من بعده
تبيين له سببه ويتبع خبر سبيل التوضيح
نوع الية

في شرح قول الله فان قيل هذا انما يكون
في المتواتر فقط حيث قال ولو بني الامر
على عدم تدقيق النظر كما هو واجب الشارح
ان

لأنه لا يمكن من عبارة على ذلك

الى الظن والمجهول والتقدير لان العلم على ما حقق لا يتناولهما ولا يتناول الظن
على ما زعم المشرك ولا ينتقض بالحواس لانها ليس قوة توجب استعداد العلوم
والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحاساس او المراد قوة
لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قول
استعداد استعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون
العقل * قال وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات * يعني ان مأل التعريفين واحد وهذا يتخالف ما في التلويح ان
العقل اطلق الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها
يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يترجمها العلم بالضروريات الا
ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متباينان لاختلاف
المدعيين فالمسي بالعقل قوة لها تاثير عند الحكميم وعند اهل الشرع امر قطري
يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جرمي عادة الاستيعاب
نتيجة ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله * عند
سلامة الالات * ولا اختصاص للضروريات بمنابتها وان اريد العلم
بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع أنواع
الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الالات قال * وقيل جوهر
بدرك به الغائبات بالحواس والمحسوسات بالمشاهدة * فيلزم
هذا التعريف لان المتبادر منه ان عين النفس والعرف والقدرة على تغييرها
وفيها نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب
به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التعريف ان كون العقل
جوهر مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهر كان او عرضا والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات والمراد بالحواس ما يقابل المثل بهذه وتعميم التعريف
والاولى والمحسوسات التي يتفرع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعم
الحواس لا ادراكها والا فهو ليس بسبب ادراك المحسوسات قال * فهو
سبب للعلم ايضا مخرج بذلك انه يريد ان هذا الحكم علم متبادر حيث عد

بمعنی ان مائل
نسخہ

قائد الخيال

العقود

العقل من اسباب العلم الا انه لم يختلف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وببيان رتبة
المتنوعين وفيه انه لا يبرؤ به افكار السببية للعلم بالنظريات وافكار الفلاسفة ببعضها
لانهم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قبل في قسمي الخبر
يشعر بالعموم وهذا جوهري ولا يجعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر في العقل بسبب
تقسيم الخبر لقسمي الاشتراك بل يمكن ان ينشئ في قصد العموم بما يعقبه من التقييد
لكن يتجرح ان هذا الحكم ليس ضروريا مما علمه من قبل ثانيا سيما كيف ولم يعلم بقا
ان العقل يقيّد العلم بافهامه فالوجه ان مرادهم انه صرح بذلك لانه صار
محل نزود للاختلاف فيه لالود على المتخالف بل لازالة الحفاء والرتود الناشئ
من الخلاف واعلم ان افكار السببية لا يخلص النظريات بل يعجزها وملكوى *

المحسوسات على ما في شرح المواقف في جعل العقل سببا في مقابلة الحس
برؤ مذهبهم ثم اعلم ان المنكر في النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون
لافاذته بما لم يعلم مرشد ولم يتعرض له السبب لانه لا يبرؤ العلم بسببية العقل لانهم
لا ينكرون بسببية ذلك ان يجعل قوله * فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه
سبب العلم فيكون من فوائد التصرّح رده مذهبهم ايضا فتأمل * قال

بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء * اي تناقض نتائج الاراء جعل فيها
لاختلاف مبني على اراوة تناقض اراء شخص واحد وهذا ليس ببعض الفلاسفة
على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل وليس السببية قدم وليس بعض
الحكام مع تأخيرهم في ايداعهم لان ابطال مذهبهم اهتم لان سببية السببية *

لكونها مصداقية بل كثر الاحكام البديهية التي عن الابطال من سببهم و
لذلك ان نقول جعل البشراح وليا للفريقين فصرنا منه لان كثرة الاختلاف
في بعض الالهيات لورفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف
في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم تناقض نتائج
الافكار بوجوب الاعتراف بافاوة النظر والحكم بالتناقض بفقد كون احد
النتيجتين حقا والالا لرفع النقيض فيستندم السببية ان فيه لافاوة
لافاوة ويكون مكلفه له فصرنا لان نقول لا بزم من الاعتراف بافاوة

عشر افر

والا فاصبر الشيعه على انسا

فأما
والله اعلم
بشيئنا
زاه

تتمتع بغيره
في بعض الصور
التي هي

ممنوع من العلم

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

و قد تقدم النقل من البعيرة
فان نقل بعني وقد تقدم النقل من البعيرة
فان نقل بعني وقد تقدم النقل من البعيرة

خود را من عمل وجه الامر بان عمل است نه الكمال
الفضل بنفسه لا يكون سببا لجمع العلم و
البر و فليس هو انما يحصل ثبات الحكمة
و هو ممان
بعض العلوم
يحتاج الى

و هو انك كنت بائنا
مما هو حق لمحمد
اعترف عن بطاركة
قرونا تعرض بها بعد
فيمسك لمن لم يفتن ذلك
او

نقد الجاني عن الغير بقوله قد نقلا

القسم الاول في القصور البهيمى واخل في

بالحسب على القول بتركيب من اجزاء لا يتجزى فانه اعظم من جزئه وتبسي لجزئه مفاد
قال * فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والا عظم لا يتوقف على شئ * فانه يتوقف
على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شئ الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام
عوض عن المضاف اليه وكذا الحكم في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه
وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من والى القضية لو كانت كناية لا بد من تصور
السور والافراد وانصاف لافراد بمفهوم الكل ولو كانت مصادفة لا بد من تصور
الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في الجمول ومن ملاحظه لانه امر غير الخيال
وبمعزل عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضاً فمشهور
وتكليف الجواب عنه مسطور ويقضي عن التعرض به ظهور قال * ومن زعم ان
جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء * يريد انه
قد يتوزم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير كان نسب
ولم يرد ان القول ان الوجود يراحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان
قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في قبول والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الظاهر
لرفع المراجعة فلا يكون اولياً والا فكيف يتصوره عقل بغير هذا واما ان يشاء
الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الا عظم فغير خفا ولا يخفى
انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما لانه لا يمكن تصور
احدهما بدون الآخر على ان محل العبارة على عدم تصور واحد منهما مستاناً والظاهر
انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع كله
في وقت ما موضع كله في زمان عظم الجزء * قال كما اذا راي نارا ففعل ان لها
وخافاً * لا معنى لكون الدخان للنار الا يكون معدوداً وليس مدلول النار ذلك
بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعدولية فالصواب ففعل وجود الدخان و
كذا قوله * كما اذا راي دخاناً ففعل ان له نارا * على ما في بعض النسخ والصحيح
نسخة فعل ان هناك نارا فلا حاجة الى تعقيب رؤيته النار بعدم رؤيته الدخان و
لا الى تعقيب رؤيته الدخان بعدم رؤيته النار والآن يمكن هناك علم مستدلاً في
لان المثال رؤيته النار المنبثح للعلم بالدخان وهذه لا تتصور مع رؤيته الدخان

لقد جئناكم
بكل ما كنتم
تطلبون

اعلم ان بين الحكم الصادق على كل الافراد والحكم الصادق
على الجملة في عموم من وجه مثلاً هذا الذي مع بسبب مجموع
الرجال وكل واحد منهم وهذا الذي مع بسبب مجموع
الكل منهم وهذا الذي مع بسبب مجموع كل واحد منهم
بأن لا يحفظ التعطف قبل الحكم فيكون المعنى لم يتصور
مجموعاً وانفصال المجموع يكون بانفصال الكل بانفصال
الجزء

يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتوزم
فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل
الذي يزوم فيه الجزء فاني صرنا وضع الكل الاول
موضع الكل الثاني وانشأنا ان الجزء المتوزم اعظم
من الكل الذي لم يتوزم فيه الجزء وحل المغالطة ان
الجزء المتوزم بسبب اعظم من كل الجزء المتوزم والى

وكذا المثال
علمه زاده
كل ما في
الكل من
الجزء

وكذا المثال رؤيته الدخان المستندة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤيته النار
* قال وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل * يراد به جعل العقل
منوها الى ما قصد العلم به فاعلم عن الغير فقول * والنظر في المقدمات * ليس
عطف فغير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالصفا
وتعقيب المدة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تعقيب
مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تخرج ما علم صفته والامني لا يكون الا بالاختيار
يرشدك اليه قوله فيما بعد * وهو مباشرة الاسباب * والظاهر ان التعقيب
بالاختيار مراد به ما بعد ترك اعتنا على معرفته بقوله يقال اراد مباشرة الاسباب
في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه
مخالفة صاحب المواقف حيث يشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن
ههنا جعل جميع الحساب ضرورة بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلاً كسبها
وبمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الاسباب في الحساب لا تعرف مني
حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا ويسل بل
اخفى من القول بوجود الجوهر الباطنة فهي بالانكار احق من الجوهر الباطنة *
فالقول بها لا يوافق مسلكت المتكلمين على ان الحكم بان في المسألة لا نعلم مني
حصلت وكيف حصلت ومن النظري حكم على انه قال صاحب المواقف ان
النظري بالانكسار بالانفاق وكون النظري اخيراً هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا
سوى النظر لان الالهام والتعبد غير اختياريين والتعبد قلما يقع بها طرفة
البشر والحسد لا يكتفي في الحسب على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق
الذهب فلا يتم ما ذكره الشر ويهدم بالكلية * قال وقد يقال في مقابلته
الاستدلال * يعني لا بخصوص بل لكونه نظرياً او ضرورياً بهذا المعنى فيقال للبطر
لا بخصوص الاستدلال * قال فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالجواهر كالتجربة
* يمكن ان يكون مبنى الجعل كالتجربة انكاراً لايور لا تعرف مني حصلت وكيف
حصلت ومبنى جعله ضرورياً بالاعتراف بها وان يكون المبني الاكتفاء *

يمكن لا يتم ما ذكره فغير ما ذكره الشر
أي ما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل

الباطنة لا يخفى على ما قيل قول بلا بدليل
فالتدليل بها لا ياتي مسلكاً في منها
المتكلمين

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

١٠٠

قوله ولهذا يمنع لا يقال كيف يمنع ذلك وراية
المسك وعن قائم يستغل منه الى ما يجوره والمارة
من النار فتغل الى ما مسها وذلك ما يشهد
المسك لاننا نقول ان الى ص في الجورة والممسك
شخص اخر من الراجحة والمارة وحاشي لا والى الجدة
الفضل المختار عنه بطريق 75 العادة عقبة المختارة
والمسك على ما في شرح الواقف

اضافة القيام الى شئ ايما الى ان تفسيره عام
يشتمل على حاله واجب والممكن والجود والمادي
لان المربع هو الشئ العام ثم هو قيل ومعنى قيد به
بالضمير الرجوع الى المحل المقوم ببرد هذا الاعتراض

527.189

[illegible]

الاعراف
هو
الاطلاع
اي من
الشر
بقوله
وليس
هذا
...

فإن الجنسية إنما تحصل بعد تحقق الاجزاء المشروطة
عند من شرط العدد في تحققها فيكون زيادة
الجنسية بزيادة جزء على الاجزاء المشروطة على

بہارِ دوق جزا
نسخہ

والمعاني اللغوية تكون مركبة في الالفاظ المنفردة فلا يحتاج بان الاكتفاء بمجرد
التركيب في الجسمة بن سبب الاسم منسجمة تامة دون غيره فهو راجح قال ينع
ان المعين الذي لا يقبل الا تفصيلا لا فعلا ولا وها ولا فرضا لا يخفى انه بعد ما
فسر الجزء الجزاء الذي لا يتجزى كان المناسبات تفسير الجزاء الذي وتوضيحه لا تفسير
آخر للجزء الا ان يقال انه على ان تفسير الجزء الجزاء الذي لا يتجزى تفسير للمعنى
المتعلق الى التفسير وتطويع لاسفة فالاولى تفسير الجزء هو هذا التفسير فيقال هل
تقول المتن * وهو الجزء الذي لا يتجزى * على بان اسم الجزء هو التفسيرية الفرضية
والاهمية اسمان لا يروا في الشايع وبي القابلة للفتنة الخارجية المشار
اليها بقوله * لا فعلا * المفصلة في محله الفرضية بالقطع وهي الفرضية بالآلة
المتداولة في المنقسم والقسمه بالكمسوس ما يقابلها وقد يفرق بين الوهيمه والفرضية
بان الوهيمه ما يفرضه الوهم حزنيا والفرضية ما يفرضه العقل كلبا وكلام الشر
مبنى عليه ثم كل من الوهيمه والفرضية اما بمجرد الفرض من غير سبب حاصل عليه
او يكون سبب حاصل عليه كاختلاف وظيفتين فارتب اي شفرين في محلهما لا بالفتنة
الى غيره كالسواد والبهاض في الجسم الا بغير فارقين اي لم يفرق بين في محلهما باعتبار
نفسه بل بالاضافة الى غيره كما ستن اوحى ذنبن وتوهم البعض ان الفرضية لا تفتنه
بسبب اختلاف وظيفتين من الالفاظ كالبينة التي توجب انفصالا في الخارج والتي خلته
ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد في الفرض المطابق والافلا يمنع تقديره لشي وايا
بمعنى التجزى كما فسره في تعريف الكل والجز في قال * لم يقبل وهو الجزء من اجزاء من
ورود المنع * او بنسبها على ورودية يقال لا وجه للاختراز من ورود المنع هنا ولا
قوله * وهو الجسم * مع انه بنوجه عليه المنع باحتمال من مركب من جزاء من
او من ما وى وجوده وبجواب ان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبت جميع من
العقل باختلاف منق قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي وورد في قوله
* كالجوهر * ايضا ما ينجم عليه المنع لانه ما استدلل على بطلانه الا ان يقال ابرزه
في صورة المثال الذي لا منقته فيه للمحصلين في انه لابد من دعوى الجسم والبيان
حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه وبثبت الحدوث الواجب فلا معنى لترك الدعوى

في قوله
الجزء الذي لا يتجزى

فلا يحتاج الى
التأويل

في قوله
الاجزاء لا يورده

قوله

في قوله ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الالبيان والاولى
اذا العين ما يتجزى بنفس والعرض ما يتجزى تابع لتجزى الغير ولم يتجز عنه في موجب الاختراز
هنا قال * بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة * فيه
انه لا ينافي بنبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر في العين
هو المتجزى بالاصالة وبسبب العقول والنفوس متجزات قال * وعند الفلاسفة لا يورده
لجوهر الفرد * بل لا يمكن وجوده اذ في المكان وجوده اختلال بنبوت الهيولى والصورة
وفي قوله * واوحى اذ لا الجزء * تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان فواها الاستدلال
بالجزء ونصق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جبهة الحال والسطح مقبلة للفتنة
عقل الشرع وكذا قيد الخط بالمنع لانه لا لازم وكان ترك الشر لان مطلق
الخط في الكثرة وكما يرد من الدليل وجود الخط المستقيم بزم وجود مطلق الخط في
اصح كلام الشارح بتقيد الخط بالمنع مستدلا بانه لا لازم من الدليل لم يأت الا
بالطويل وقد ترك الشر بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ما شئت باكثر من اثنين كان
فيهما سطح لان التماس الجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حث
السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكثرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم
نبوت الجزء والجزء محال واورد شيوخ ثمنه منع امكان الكثرة الحقيقية ومنع امكان
السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس وذهبت والمقام لا يجملد قال *
واشهر ما عرفت المشايخ وجهان * فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين مشهورا
فأورد قال * لم يكن المراد اصغر من الجبل * ولزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهائية بمران التطبيق قال * وذلك
انما يتصور في المشايخ * وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه يبطل
عدم تناسلها بمران التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جائز بان جميع مراتب
الاجزاء اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات السمت اكثر من مقدورة
للمرء نفس في جريان التطبيق في امثالها لكان له وجه قال * والكل ضعيف *
فيه رسال قال صاحب الموانع بعض ذلك الخ وان كان يمكن عنه الجواب جردا
ففيه للمنتصف اختراع وطائفة باطن ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع كلك

المعنى
الجزء

في قوله
الجزء الذي لا يتجزى

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

في قوله
الاجزاء لا يورده

فهذا قبل مراده بالقديم المستمر وهو كلف ويمكن ان يوجه كلامه بان مقتضى ثابته
 لزوم الاستناد الى القديم بطريق لا يجيب في اصل الاستدلال ان المستند الى القديم
 بالقديم حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقديم المستند الى الموجب
 القديم قديم قبله المستند الى القديم بالاجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب
 بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية وببطلانكم عدم تهاجي
 سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق
 في سلسلة لا يجمع اجزاء وقد يقال يجوز ان يستند القديم المستند الى القديم
 الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدم كونه حادثا مثلاً وعند وجود ذلك
 الحادث يزول المستند لزوال شرطه لان زوال عليه ويجاب بان عدمه لا يثبت
 اما ان يستند بالازوال فلا يتصور زواله حتى يتقدم القديم واما ان يستند
 بامورائه غير متناهية اما وجوده او عدمه فيلزم وجوده غير متناهية لان زوال
 كل عدم محقق وجود وفيه ان الامور العديدة لو كانت عدسات الحوادث لزم
 من زوال كل عدم وجودها لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاءها
 وجودها قال * واما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان وبعض يعرف حدوثه بالثابت
 ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلا يخفى لا يتحقق عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه ان
 الحدوث ولا يخفى ان لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث
 حركة وسكون لم نشأ بهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فذكر
 سابقا لمجرد بيان طريق معرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان
 قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اثنين في مكانين * يعني اردوا بقولهم الحركة
 كونان في اثنين في مكانين انهما الكونان في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول
 وادادوا بقولهم السكون كونان في اثنين في مكان واحد ان الكون الثاني في المكان
 الاول بعد الكون الاول فمتسا محقق في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق
 الحركة والسكون جزءا منها ووجه تأويل كلامهم بان لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون
 الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونان ومع الكون الاول في المكان الثاني
 حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون بالثابت

المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند

بمعنى ان
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند

بمعنى ان يكون الساكن في ان سكوت رعا في الحركة ولا يقول به احدهما ومن وجود
 الثاني ان يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان اخر
 ولا يقال في الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من الحركة
 والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكن في كونين في مكان
 واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم انه ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلاف
 ففهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشئ يوفق
 بين التعريفين بترجمة عبارة احدهما الى ما قصده الآخر بالجملة لا يشمل التعريف بالحركة
 الوضعية لانه لا يكون للمتحرك بهما الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا من الوجودين
 لا يوجب الا عرف بيان الحركة عن غير ظاهره وكانه لذا قيل ان السكون مجموع الكونين
 في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان وما يجب ان يثبت عليه ان المراد كونين في
 مكان ان اقل السكون ذلك الكون الثاني في مكان اول ما يسمي الكون الثاني والا
 يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك
 ان سواء كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم حله العين عنهما
 عدم حلوله من الحادث اذ الحركة والسكون متركان من الكون الثاني او هما عينيهما
 حادثان ويستلزمان الحادث فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره انك قال
 فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * فثبت ان الكون انتفا وكونه ساكنا يظهر من انتفاء
 كونه متحركا ووجه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في
 شئ واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في جيرانه وهذا كون اول لكن ليس بعد
 الكون في جيرانه * قال قلنا هذا المنع لا يضر لما فيه من تسليم المدعى هذا الذليل
 ان العين لا يتخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يتخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث
 لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حاوثة وانها
 لا تتخلو عن الحدوث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه بغير تأويل
 ان يقال من انفس اما المقدمة الاولى فلان الجسم والجسم لا يتخلو عن الكون في الجوار
 اما سبق بالكون في هذا الجوار بالكون في جيرانه او غير مسبوق يكون اثره والكل حادث
 بلا اشتراط * قال على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكوان اية لو قيل *

ان يقال ان الاول ان يقال ان ساكن في كونين
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند

بمعنى ان
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند
 المستند الى الحادث الى الحدوث الموجب المستند

الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يمكن ان يكون في جزي فان مسبوقا يكون آخر
 اية بنحو عليه المنع بان يجوز ان لا يكون مسبوقا يكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان
 يتكلم ويقال المراد انه لا يمكن ان يكون الثاني في جزي فصح قوله * فان كان مسبوقا
 يكون آخر في ذلك الجزي بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الجزي
 في جزي آخر فحرك * لكن بعد بنحو انه لا يثبت به انه لا يمكن ذلك العين عن الحركة والسكون
 لان ذلك البعض في ان الحدود بنحوه عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او
 سكون وهو كاف في انه لا يمكن عن الحدود ولنا ان نقول لو نم ان العين لا يمكن
 عن الحركة والسكون لكان قدما لانه يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون له كون
 اول والا لكان في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال ان تخصيص الكلام بالا جسام
 المذكورة يقتضي ثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتعد فيه الاكون
 مستثنى عن الثبات والاولى ان يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت
 فيها الاكون * التوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ووجوب
 عدم الضرر في الثاني وفتح في تأخير الجواب الثاني وفتح المنع بعد بهما القول
 * قال * اما حدوئها فلا منها من الاعراض هي غير باقية * الاولى وقد ثبت حدوئها
 وما ذكره عن عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعري قال * يقتضي السببية
 * اي الزمانية بالغير هو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها الثاني
 لعدمها وكون السكون جائز الزوال بنا في القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه
 بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله * قد عرفت ان ما يجوز عدمه يتبع
 قدمه * فيه ان ما عرفت ان العدم ينافي القدم لا منافاة امكانه اياه * قال *
 وانه يمكن وجوده ممكن بغيره * انه او خالصة فنقطع ولا يخرج عن نظر بق
 السوي وقد قلنا بالنفوس المجرودة بعض المتكلمين بعض كالتوالي وانما جعل المدعى
 حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصح ويلا على وجود الصانع وفيه بحث
 لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصح ويلا لكن لا بد من وجوب حدوثه على تقدير
 تحققه والا فلا يثبت ان الحدوث للعالم هو المجدوز ان يكون التقديم الاخر الا ان
 يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى التقديم وانه لا بد من تقديمه يستلزم الوجود

الاعراض في الكون الاول لا يحد في عينية ان متحرك او ساكن
 لانها بغير عينية وجود الكون المسبق على هذا الكون
 تقدم قدمه الاكون في عينها في ان حدوثه الاول
 هذا خلاف للسببية من قوله ولا يخرج ان لم يثبت ما ذكره
 حدوث كل حركة وسكون اية
 ليس يقتضي بعينه في تحقيق التي ولهذا لم يكتف
 به وحقيقة بقوله ولان ما يثبت الحركة اية
 هذا ايضا على السببية والاشعري التي وقعت فيها كل
 يتبع بدل يمكن فلا يثبت في كون الوجود عطفه فتنقطع
 ولا تتصل من الحق
 اقول الوجود عطفه على نفسه يمكن بعض كنهه على
 هذه السببية عطفه على قوله انه لا بد من اية على
 نفسه يتبع عطفه على قوله تخصيصه اية محرومة

واما ان
 قاله في الامام الرازي لان قوله في
 قاله في الامام الرازي لان قوله في

واما ان الواجب لذاته واحد الى غير ذلك قد بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان نم
 بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع ثم والا فلا * قال لان حدوث الاعيان
 يستلزم حدوث الاعراض * اي حدوث الاعيان التي ثبت حدوثها بكن في حدوثها
 الثابتة واما اعراض الاعيان لم يثبت في راجع عما نحن فيه لان كلامنا فيها مثبت وجوده
 والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان و
 بحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حل قوله * حدوث
 الاعراض * على حدوث باقي الاعراض * قال الثاني ان الاول ليس عبارة عن حالة
 محضه اية * المراد بالحالة المحضه الوقت المحضه وقوله بل هو عبارة عن عدم
 الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة الى تعريف الاول وهما زمان لا اول له و زمان غير
 متناه في جانب الماضي وتغير الاعراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الماضي
 بل اللازم ليس الاجزاء غير متناهية يثبت للعين الاولى واجد منها في كل زمان
 ولا بد فعه جواب السائل فانهما منع بطلان الثاني بسند قدم الى واث * قال
 والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
 الجزئيات * فيه ان كل جزئي حادث بنا على ان الوجوده بداية واما المطلق فلا بد له وجوده
 او لا بداية للجزئيات لعدم ثباتها وما يقال ان هذا الجواب مبني على بطلان عدم ثبات
 الجزئيات المجرودة بمران التطبيق فلا يتصور سباق الكلام نعم يمكن بطلان القدم
 بالنوع بـ * العلم انه لكان بمران التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطلان الاول بـ
 وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بد له وجوده باعبار جميع الجزئيات
 فهو قديم وحادث ولا يستحال في انصاف المطلق بالمتقلبات فقيه انه لا بد له
 لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقص هذا الجواب
 بنعيم الجنان فانه غير متناه مع ثباته كل نعيم واجب بان معنى عدم ثباته نعيم
 الجنان انه لا يمتد الى حد * بل يمتد لان كل نعيم لا ينصف بعدم ثباته اية
 المعنى ان بعض النقص مواد غير متناهية او الطبيعة تنصف بغير من الامور المتعاقبة
 ولا ينصف جزئي من جزئياتها به ولا بد هب عليك ان منافاة القدم للعدم
 انما يتم في القديم الشخصي وانما في القديم بالنوع فلا يمنع ان ينتهي افراده في الابد

واما ان
 الامام الرازي
 لان قوله في

قاله في الامام الرازي لان قوله في

الاعراض في الكون الاول لا يحد في عينية ان متحرك او ساكن

الاعراض في الكون الاول لا يحد في عينية ان متحرك او ساكن
 لانها بغير عينية وجود الكون المسبق على هذا الكون
 تقدم قدمه الاكون في عينها في ان حدوثه الاول
 هذا خلاف للسببية من قوله ولا يخرج ان لم يثبت ما ذكره
 حدوث كل حركة وسكون اية
 ليس يقتضي بعينه في تحقيق التي ولهذا لم يكتف
 به وحقيقة بقوله ولان ما يثبت الحركة اية
 هذا ايضا على السببية والاشعري التي وقعت فيها كل
 يتبع بدل يمكن فلا يثبت في كون الوجود عطفه فتنقطع
 ولا تتصل من الحق
 اقول الوجود عطفه على نفسه يمكن بعض كنهه على
 هذه السببية عطفه على قوله انه لا بد من اية على
 نفسه يتبع عطفه على قوله تخصيصه اية محرومة

قال الرابع انه لو كان كل جسم في جزم لزم عدم تناسل الاجسام * و هو ان يطبق
 بطلان الاستنباط لا يختص بنحو الجسم بل يلزم بنحو الجوهر ايضا فذكر الاجسام ههنا
 على التمثيل وكذا في تعريف الجوز بناء على هذا التفسير للجوز ان الجوهر لا يسطر حتى يكون له
 جزم ولزم عدم تناسل الجوهر وذكر الجسم في تعريف الجوز عند المتكلمين قاصر
 والصحيح ما بيننا للجسم والجوهر والقول بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في
 جزمه فثبت ان البحث لا يختص بالاجسام و ايضا قوله * وينفذ في ابعاد * يوجب
 خروج جزم جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ في ابعاد لانه لا يبعد ولا يمتدح ان ترتب
 الابرادات بسند في جعل هذا الابراد واثبات وجعل الابراد الثالث رابعا قال ولما
 ثبت ان العالم محدث * تنبیه على وجه جعل الحديث للعالم موضوع الحكم والحق
 يكون محكوما عليه هو الله الموصوف بها وذكر محصو له انه علم حاسبي الذات بعنوان
 الحديث للعالم والمجهول جنبه فاللائق ان يجعل على الحديث ما يتجنى وفي قوله ضرورة
 امتناع ترجيح احد طرفي الممكن ان نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على قارة
 البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قال * والحديث للعالم هو الله *
 لم يقل والحديث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار
 ما ثبت من اجزائه ههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والشيء
 لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الجزاء وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح كونه نعتا
 وكان ذلك في غير السنين بسند مع بالمفهومات الكلية القابلة لان بوصف بها و
 انها ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته نعت و وصف واجب
 الوجود * بالذي يكون وجوده من ذاته * تنبيه على زيادة وجوده كما هو المذهب
 وقوله * ولا يحتاج * اي بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان يرجع ضمير يحتاج
 الى وجوده ولا يحتاج الى تعييد شئ غير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده
 الى ما هيته الموجودة بهمة الوجود لا الى موجود فلفظ ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد
 سبب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فثبت العلم ان المراد بالذات الاولى الشئ
 وبالذات الثانية ما هيته فان وجوده مع ما هيته لا من شئها ولذلك يكتف
 بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للمادة التي تعين في وجوده نعت قال

انه يكون على ان يخرج احد طرفي الممكن من غير ترجيح
 لا الحديث لان الله تعالى علم والحدث وصف والسمع
 يكون مبتدأ والوصف يكون خبرا
 ان ذاته ما هو الحديث للعالم الحديث والمجهول خبر
 فالمستكسب ان الحديث للعالم الحديث والمجهول خبر

قال المتكلمين ان
 الجوهر لا يمتدح حتى
 يكون له جزم
 وهو ان يطبق
 بطلان الاستنباط
 لا يختص بنحو
 الجسم بل يلزم
 بنحو الجوهر ايضا
 فذكر الاجسام
 ههنا على التمثيل

ما لا

شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم
 لا بمعنى انه موجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتعديلات من
 الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان ينصف
 بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مباينة في الترتيب والتفريق في
 هذا ما بين البطلان قال * اذ لو كان جائزا لوجود * الدليل على تقدير تمامه لا يثبت
 الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فهو
 قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي
 امكانه عند المتكلم لان ابعينته ليست لذاته والالكان عينيا في الممكن فهو لغز ويكفي
 محتمل ومحصل الدليل انه لو كان جائزا لوجود لكان داخل في العالم والثاني بان لو كان
 داخل في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما
 هو كذا لك غير داخل في العالم فتقوله مع ان علو او السابغ فيها على معنى مع وفيه
 بحث لانه ان الاول بقوله * فلم يصلح محدثا للعالم * انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم
 لكن الثاني ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجزان يكون
 من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد الله لم يصلح محدثا
 لمساواة من العالم فالملازمة ثم قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز
 الوجود وليس من العالم فثبت ان المراد انه لو كان الذات جائزا لواجب لكان داخل
 في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه مكسوي اسرع مما يصلح الصانع بخلاف
 صفاته لا يقبل ان لا يقرر لانه فيه تسليما للدعوى واخرى في وجود الواجب بان
 المنع بسند ما هو سلم عند المسند وكون المنع لازما لا يوجب تسليم الدعوى
 وفي قوله * اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد بالجميع الكل
 الافراد فيقع انه مغني برونه ليس اسناد لكل شخص كماله وان المراد بالجميع الكل
 الجمع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما وان العالم مكسوي اسما نعت
 من الموجودات على ما علم فان يخص ما يكون ثلاثة يلزم ان لا يكون المبدأ داخل
 فيه لكن بصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخل في
 العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأ له وبما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل

قوله ان يكون كماله قصد وانما كذا ان مبدأ لكل
 هو الهيئة العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات
 مبدأ لكل شئ
 لا يقال يجوز ان يكون مرادهم من الوجود المتعدي هو
 الوجود المبدع كما يدل عليه سابق كلامهم
 قالوا ان نعت ليس بوجود وجود مبدع وواجب
 نعم الفلسفة بعينه في كون الوجود عين الواجب
 فلا يكون لا نقول لما قالوا ان نعت مبدع لجميع
 الصفات والذات ان وجوده الذي هو مناجات
 الصفات لا يغير ان يكون مبدأ لما هو مناجات
 في ذلك الوجود الخاص وهو ان يكون مبدأ لما
 س مصلحي على شرح المقاصد

المراد بالذات الاولى الشئ
 وبالذات الثانية ما هيته فان وجوده مع ما هيته لا من شئها
 ولذلك يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للمادة التي تعين في وجوده نعت قال

على وجود الواجب ومن جهة جميع ما يصلح على وجود المبدأ مع انهما لم تدخل
 في العالم بديان اذ لا معنى لكون الصفة على الذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت
 الصفة الا بعد التصديق بثبوت محققا مل قال * وقرب من هذا * المشاركة
 هو ما قبل العلوة اذ لا قرب بين العلوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالأقرب
 وقرب من ذلك والفرق ان هذا الاستدلال بالحادث على الحادث وما يقال كذلك
 من الممكن على الواجب ولا يخفى ان يقال سبق لانه من الحكيم السابق على المنك فانه
 وقد اقرب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه
 قريبا منه وان لم يكن كونه محدثا او ممكن من جهة الشيء لا يصلح ان يكون علته مبني
 على دعوى ان علته الكلي يجب ان يكون علته لكل جزء ويتعلق به اجزاء كثيرة لا يتحدتها
 المقام قال * وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
 النسب * فانه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا
 كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى النسب وتعد عن مثل بوجهين احدهما
 ان الدور يستلزم النسب اذ طرف الدور متعدد بالا اعتبارا لا الى نهايته اذ الموقوف
 عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث
 انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالنسب المذكور انهم ما هو
 لازم الدور وقد يفت السند بهذا الاستدلال بعد توضيح كما هو حق في هو الشيء
 سترج المطالع فارجع اليه على ان هذا النسب في الامور الاعتبارية وليس بظاهرا
 وانما فيها ان ذكر النسب بذكر الدور لانها بذكرها معا فاكنتي بالذكور عن الذكر وبهذا يتبين
 ان قول الش * بل هو اشارة الى احواله بطلان النسب * يتضمن الاشارة الى
 دليل بطلان الدور ايضا فمن قال ان يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان
 الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وبما بطلان
 او خارج وهو علته البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور فلم يزد الا على تخصيص
 ما اجمد الش قال * وليس كذلك بل هو اشارة الى احواله بطلان النسب *
 او رد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة والاعمال
 فيضم مقدمات اخرى ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علته لبعض ذلك

بفتح لا فراض واد على الكبرى في طريقة المدونة اعني
 قوله لا كان من جهة العالم لم يصلح هذا العالم ومبدأ
 له ولا فراض واد على الكبرى في طريقة الامكان اعني
 قوله لا كان من جهة الممكن لم يكن مبدأ له

لمره
 وقد يتعد
 نسو

بعض

بعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر
 ان امر الافتقار بالعلم هذا القول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود
 الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع او به ومنها ولا
 ثبت بمجرد افتقار الممكنات بل هو الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
 كذلك انما ثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجمع هو الواجب فيجوز
 ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه النسب وانما ثبت كون مبدأ كل ممكن
 الواجب بان يجب انهما سلسلة الصانع الى الواجب واعلم ان هذا المقام
 ليس بالمقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعديا او واحدا بالا اختيار
 او بالاجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع ولكن من اثبات العلة
 والا اختيار في الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق
 والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه قال * وهي لا يجوز ان تكون نفسها
 ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علته نفسه * هذا يبطل كون العلة نفسها وهو
 ظاهر وكونها بعضها ايضا لانه اذا كان علته للسلسلة كان علته لكل بعض منها
 لان علته الجميع ليس الا علته الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله * لعل * لانه لو كان
 البعض علته لكل بعض كان علته لعله واذا كان النفس علته لكل بعض منها كان
 علته للجميع علته لكل بعض فيكون السلسلة علته لنفسها ولعلها التي هي
 اجزائها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العليتين على
 معقول في بطلان النسب لانه اذا كان الجميع او البعض علته لكل بعض فيقطع
 السلسلة لا محالة قال * فيكون واجبا فيقطع السلسلة * وذلك لان الواجب
 انما يكون علته للجميع اذا كان علته لكل جزء فيقطع السلسلة والمشهور في بيان
 الا لقطع ان علته للجميع يجب ان يكون علته لشي من الاجزاء * وذلك لانه يجب
 ان لا يكون معلولا لجزء اخر من سلسلة الامتناع اجتماع العليتين او الكلام في
 المستقبل بل لعلية هذا ولا يخفى انه لا يجب بوجوب ذلك الجزء المعلوم لقطع السلسلة
 الممكنات وهو خلافه المفروض كما ان الواجب بوجوب انقطاع سلسلة
 العلل ويمكن ابطال الشراية لو كان النسب لا يحتاج السلسلة الى علته وانما

فرضه بالا اختيار او بالاجاب ان اوله ليس كآخره فيجب
 وانما يجوز بواسطة او فاعلم ان النسب لا يجمع
 من له نسبة في الكلام والممكن

ليس
 كما
 في

باطل لانه لا يجوز ان يكون العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان العلة السلسلة
 علة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العللين فان قلت هذا
 الدليل منقوض بجمع الممكنات والواجب فان الجميع يحتاج الى امكانه الى علة
 مع ان علة ليست الاجزئة قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة فهو علة
 لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة لبعض
 وتعالى ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لانه ان يكون علة الكل
 مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل لكل امر جزء من الكل ويجمع الاول
 يحصل الكل قال * ومن مشهور الاول * الظاهر من مشهورات الاول ان
 كما يقتضيه كماله من والاضافة الى الاول وهذا الدليل هو العلة في ابطال
 التسليم لعدم اختصاصه بالنس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فهو
 وهو ان تفرض من المعدول الاخير * قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير
 مثله يضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعى كالعمل
 والمعدولات او وضعيا كالابعاد مجمعة او غير مجمعة كالدورات الفلكية
 اولم يكن ترتيب كالنفس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلق
 بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناسي الابعاد
 اعلم ان الغرض من المعدول الاخير قول على سبيل التمثيل بطل من حيث انه لا يجري
 في تطبيق بعد من غير متناهية وبين وفي ابطال سلسلة الاول والاخر لها وطريق
 ابطال لها ان يفرض سلسلة من مبداء معين لا الى نهاية في كل جانب و
 يطبق على اقل منها او اكثر بواحد قال * ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول
 من جملة الاولى * لا يمكن تطبيق واحد لثلاثة كثر منها بل يجعل واحد بواحد
 في تمام الاحاد بان يجعل المبدأ بآراء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلة
 بآراء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة قال * فلا يرد النقض بترتيب
 العدد * قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علة مع الشامل مراتب الاعداد الغير
 المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علة مع الشامل انما
 يشتمل ما لا يمنع العلم به ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمنع وجوده و

الجواب باضافة الصفة الى الموصوف اي من الاول المذكور
 في التعبير راجع الى البرهان لكنه يحتاج الى تقدير المصروف
 والمعدول بان يقول لانه لا يجري من حيث العليلة
 ان يكون العبارة لا يوجه بدل لا يجري
 اي كما ان الغرض من المعدول قول على سبيل التمثيل
 ان تقدم

اي في تطبيق
 بواحد واحد
 في تمام الاحاد
 في تمام الاحاد

لانه لا يجوز ان يكون
 العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها

امكان

وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ثم وبهذا اندفع ما ذكره
 الامام في المطالب العالمة حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق
 انه سبحانه ونوع عالم بشي وكل من علم شيئا امكانه ان يعلم كونه عالما به فاذا ثبت
 هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله منع كونه منزها عن طبيعة
 القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بشي وبكونه عالما بذلك
 في المرتبة الثانية والثالثة التي مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير
 متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي بحدس لا يوجد دفعة واحدة فهذا نقض قوي
 على قولكم التسليم في الاسباب والمسببات مع ووقع ما ذكره الامام تارة بان العلوم
 لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علة تقع بعلم نفس عليه كاهتداه اليه
 الامام والغامض قال * فان الاولى الكبر من الثانية مع لاشائيهما * فانه ان
 التبادلة على ما فرض غير متناهية بغير متناهية لا توجب تناسي كل منهما وزيادة المعدول
 يجوز ان يكون بغير متناهية فلا نقض بعدم تناسي المعلومات لانه اذا طبق المقدور
 على المعلومات لا يوجب ذلك تناسي المعلومات انما يوجب لوزادت عليها متناهية
 الا ان يقال المتناهي يلزم تناسي المقدورات مع انهما غير متناهية عندهم والواجب
 ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى متناهية وكذا جملة
 المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناسيها مع انهم ذهبوا الى ان تناسيها
 وما ذكره من انه * لا يمكن ان مالا نهاية له يدخل في الوجود * انما يظهر في المقابلة
 ما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم
 القول بعدم التناهي ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففقيه ان العلوم
 اضافات او لو سلم انه صفة حقيقية فلا يقدح في عدم تناسيها التعداد في
 اضافتها الى المعلومات * قال يعني ان صانع العالم واحد * الاسباب يعني
 ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا
 في قول المصنف المحدث للعالم * الواجب خالق العالم لان كسما الله توفيقه
 ولم يرد في شرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على علم
 من الله لان المقام مقام اثبات الله الجلي مع الصفات الكمال المذكورة

يعني ان انطباعنا انما يستند تناسي المقدورات
 لا المعلومات

تدبر على السمع

الواجب للمصنف ان يقول بل قوله المحدث العالم
 هو الله والى ان لا عالم هو الله لان كسما الله
 توفيقه ولم يرد اذن من ان الله تعالى خلق
 توفيقه والاصناف على الله فقلت ما ذكره
 في الحديث والاسم على الله وجه الحقيقة
 في اطلاق الاسم على الله وجه الحقيقة
 اما على وجه التوضيف فهو وجه اطلاق
 الحديث والاصناف على الله من قبيل انساني
 على ان هذا من اطلاق اللفظ

في انما لا يكون له وجود في ذاته

المذكور بل احد شئ في ذاته فلهذا المفعول عن ذاته الشانه بمحل في البر
المذكور فان احد شئ في ذاته فلهذا المفعول عن ذاته الشانه بمحل في البر
ارادتها على حركة زيد فان وجدت بارادتها بلزم اجتماع اثنين مستقلين على مفعول
واحد وان وجدت باحدى الارادتين لم يلزم الآخر ثم اعلم ان الاله لا يجمع ما يتصور
لا يمكن واجبان والا فهو الله والافواه للممكنات واستحقاق الالهية للممكنات
بان يكون الاله قادرا على الممكنات فذرة ثامة ولا يمكن تاتي الممكن عليه وانما ان قابلية
واجب آخر فلا يوجب نقصا في ان يكون الله للممكنات فتوجب له واجب مما لا يوجب
امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخرج الصاوي المضد في المعجزة
والنفع اعلم ولست ادرى الطريق الاقوم قال لما فقه من كثرة الاحتياج في ذاته
بوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفة ولا احتياج في
الالهية وفيه بحث ان المتاني لها احتياجهما في الوجود والصفات الذاتية وما
مطلقا فلا قال فالتعدد مستلزم لامكان التمايز المستلزم للملكية اما صفة
التمايز او الامكان فيكون محالا او رتبة ان عدم المفعول يلزم واجب مستلزم للملكية
وعدم عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفع ان عدم المفعول نظر الى
ذات المفعول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزم باعتراف وجوده في مقتضى
الواجب فوجه ان المستلزم للملكية محال معناه ان المستلزم في ذاته للملكية محال
قال واعلم ان قوله في هذه الاشارة الى ان جعل الاله اثنا في ذاته الى ان التمايز
غير مرضي وهذا ما اخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجوب الامران قلت اعلم ان الرتبة
تقتضي تدرج المكين لما يحدث بينهما من التغايب والتكبر والاختلاف وما
طريق التمايز فلهذا تكلم فيها بتجادل وهراد هذا كلامه في الالهية احتياجه آخر
ارجو ان يكون صوابا والمهدي به صوابا مشايروهم انها بين الشك وصحة
انه جسد بانه لو كان في السموات والارض لكان في الارض لغرض السواء والارض
يشوم الشك وانما في السموات والارض بركة خلة السموات عن الشك

في انما لا يكون له وجود في ذاته

قوله المستلزم للملكية

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

قال في انما لا يكون له وجود في ذاته فان قلت العبادات بقبيات كالعلم بوجود الجسد الذي
كان امس فلم جعلت المحجة اقناجته قلت العبادات بقبيات كالعلم بوجود الجسد الذي
في الغائب فافادته بقبيات على الشاهد فلهذا نظرت الاحتمال المتاني في المقيس
على ان العادة اذا كانت اقلية لا تقيد اليقين انما تقيد اذا كانت اقلية
قال ولعل بعضهم على بعض في سورة المؤمن وما كان معه من آية اذا ذهب
كل آية باخلاقه ولعل بعضهم على بعض بسرها الذي يصفون قال الكيف لذهب
كل آية باخلاقه لذهب كل واحد من الآلهة بخلفه الذي خلقه واستبد به وانما بينك
كل واحد منهم متميز من ملك الاخرين والغلب بعضهم بعضا كما نزل حال ملك
الدنيا مما حكمه منابرهم وهم متباينون وحين لم نزلوا اثر التمايز الممالك والتغلب
فأعلم انه الله واحد به ملكه كل شئ قال في الاقان اريد القضاة بالعلم
التي جردتها عن هذا النظام المشاهد اي ان لم يكن المحجة اقناجته فقلنا ان آية
آية وفيه القضاة بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد وان اعدم الظاهر لان
التمايز والتغلب في العادة لا يقتضي الا انعدام الملكية بل يقتضي الى الاختلاف
المراد في المحجة الاقناجته لكن باحتمال شق ثابت مشترك لهذا الحق في وجوده
فلهذا لم يشرع له قال وان اريد امكان الف واة يمكن ايراد امكان الف و
مع اذنه احدهما المفظ عنه والآخر مراد الف فينزل محال فظن كما يمكن ايراد
امكان الف ومع الصلاح لا يمكن اذنه احدهما الصلاح والآخر الف ومع انه
يجب تحقيق مرادها والالم يكونا التامين وقوله فلا دليل على انتفاءه مع
بطلان التمايز فان قلت المنع طلب الدليل لا يقيد قلت المقام مقام
المنع فحق الدليل مباينة في وروو المنع وقوله بل النصوص شاهدة في المنع في
عن المباينة في قوة المنع بنقي الدليل الى المباينة فيها بقيام السواد على ثبوت
الامكان وكفى دليلا على امكان الف وامكانها قال لا يقال الملازمة قطعية
يمكن له تقدير ان احدهما انه فرض صانع لا يمكن بينهما تمايز في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفع بان امكان لا يستلزم قوة حتى يلزم انتفاء الصنع
فيكون وجود المصنوع متوافقا وتمايزهما انه فرض صانع لا يمكن بينهما تمايز

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

في انما لا يكون له وجود في ذاته

١٠٠

من قول البصرة وبقوله عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
فكل من مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما معنى مغايرا لما ذكره نظر لما اذا ان
يكون صاحب البصرة ممن ضمن الترتيب بين المشا وبين قال * وانما الكلام في
النسبة الى يجب الصدق * اي الترتيب فيه فان بعضهم على ان القديم هو الصدق
على صفات الواجب والاستحالة في تعدد الصفات القديمة ولا في تعدد القدماء
مطلقا وفيه ان تعدد القدماء هو واجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب
لذا ان كان عند الحاجة عند المتكلمين الحديث وهذا في المعنى قول بتعدد الذات
القديمة الا ان ينزل من القول بان الحديث هو الحديث الى القول هو الامكان
وقوله وانما المستحيل تعدد الذات القديمة * الا في انما المستحيل وجود الذات
القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديمة فافهم قال * فنخرج بان الواجب
الوجود لذاته هو الصدق وبقائه اقول منشأه اما التلبس في من القول
بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما
التلبس اما تحريك الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنى الواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته وانه واجب بموصوف
بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضا وجوده واستقلاله به وضع
احدهما مكان الاخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل ان الصفات
واجبة لذواتها لم يمكن للفائل ان يجيب عنه بشئ وبظهور التلبس واما تحريك
الثاني فبان يقال لما كان اقتضا الواجب وجوده جعل وجوده واجبا لهم
ان اقتضا العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وخرق بينهما بان اقتضا
الواجب وجوده بوجوب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضا وجود
العلم بوجوب احتياج العلم الى موجود غيره قال * واستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته في الكلام بجزاى استدلال على وجوب الصفات بانها قديمة
وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانها لو لم يكن واجبا
لذاته انه قال * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية *
لم يوجبوا من قيام الوجوه بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الواجب لغيره

و... ان يكون في فهم ان هذه الصفات هي الذات
... الى ما عد الصفات واما عند احتياجها فنشأ
... لا يمكن وقيل لا تعدد للقدماء تحت الذات
... او القدماء عبارة عن اشياء متغيرة لا اول
... بين الذات في اراء

... الصفات الى المفرد فيه ان هذا لا يقتضي
... والاستحالة في تعدد الصفات القديمة
... زاه

خلق

بجواز البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى وفهم في القول بعدم بقاء الاعوام
ولا يخفى ان كلام المعترض لو لم يطل قدم الصفات ايض لم يكن الدليل في نفي القدم
ايض فان قلت لا اعتراض يرد على قدم الصفات ايض ولا يخص بوجودها فلم
خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة في وجودها لا في غير
بتقدير كونها واجبة قال * واجابوا بان كل صفة هي باقية بقاء هو نفس
تلك الصفة * بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا بقاء هو غيره اذ لو كان
عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرو عليه ان صيغة
الباقى تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجوز كون
البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضا اللفظ
زيادة مبداء الاشتقاق قال * وهذا كلام في غاية الصعوبة * اي القول بتعدد
الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه منافي للتوحيد الذي هو اصل الايمان
بجواز القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي في الاقوال
بان ممكن فهو حادث وهذا ليس ما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه لا لزوم
مخالفتهم فلا ينبغي في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالاتي من السجدة الى
الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله * والقول بامكان الصفات
انه في بيان صعوبة القول بوجودها فقال في توجيهه ملك * ولك ان تجمل
قوله * وهذا الكلام في غاية الصعوبة * بمعنى ان الكلام في صفاته مع كلام في غاية
الصعوبة لانه لا يصح القول بوجودها ولا القول بامكانها وقوله * فان زعموا *
ان شب هذا المعنى وكان جزاء الفائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل
تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة فيها سببا على ما قيل في قدم الصفات وقوله * وسببا في لهذا زيادة
تحقيق * يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غير
قال * الخ القادر العلم السميع البصير الشافي المريد * اخرج عليه مع هذه الاسماء
مع انه يتكلم معرفتها اثبات مبادى هذه الاسماء فيها بعد ولم يكتف ببيان
الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه مع في ان الشراء

... ان يكون في فهم ان هذه الصفات هي الذات
... الى ما عد الصفات واما عند احتياجها فنشأ
... لا يمكن وقيل لا تعدد للقدماء تحت الذات
... او القدماء عبارة عن اشياء متغيرة لا اول
... بين الذات في اراء

القدرية في العلم والقدرة
القدرية في العلم والقدرة
القدرية في العلم والقدرة

وبداهته انه لا معنى للعالم بدون العلم وكذا وقدم الى مع تاجر الجوهرة عن العلم والقدرة
في الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفلاس حيث اخرجوها اثبات
الجوهرة عن اثباتها ليدل على ان الدليل على ثبوتها العلم والقدرة بضرورة ان يكون
عالم قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة بنبه ففان على الجوهرة ولم يعرف تلك
الصفات الست لان تعريفها بها فيها بعد يفتقر عن تعريفها ولم يمكن
من تقدم ذكره يدعي اليه لان تعريفها لا يعني عن تعريفها بها لان تعريف
المشتق لا يقيد معرفة مبدؤه او اصل المشتق على المشتق لا يوجب ان يتجلى ومباديها
كما يشهد به اصل الكتاب على الصالحات قال * لان بداهته العقل جازم *
في نفس في شيئا واد العقل بثبوت السمع والبصر لا اتفاق في العقل ويمكن
دفعه بان الافعال المتعلقة بالمتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الالفاظ
على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر وقوله * على ان اضداد لم تقابل
انما يتم لولم يجز خلقه شيئا عن الاضداد ومنع بان الهوى الخال عن الاولاد والظهور
كلها وقوله وايضا قد ورد في الشرع ان لا يحكم الدليل المذكور بان لا بد بالسمع
فلا يحكم قوله ثمرة تلبس لولهم ولا يروى على جعل التوحيد ما لا يتوقف عليه الشرع ان
لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع او لم يكن الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقي
الان ليس من الهوى لا يقول بثبت المعجزة اية من آياته وجعل الكلام ما يتوقف عليه
الشرع لا يتجلى عليه ان كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالاسهام فلا يتوقف على الكلام
لان ثبوت شرع فينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن قال * ليس
بعرض بل بانه على جواز التصريح بما علم ضرورة لم ينصف اليه هنا وما على ثبوت
السمع والافعال علم انه ليس بعرض ونظيره من وجوب الوجود ولقد سلك
الشئ في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان ههنا طريقا اقصر منها ما ذكره في شرح
المواقف ان العرض يحتاج الى محذور والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها
ان العرض يتبع في التجزى والواجب ليس يتجزى فضلا عن ان يكون تابعا فيه لانه
يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محذور ان كان
واجبا تعدد الواجب لذاته * كما قد يكون اولي بالحدوث والاختفاء

وسيجي وجه الجمع بين الثاني والثالث في بحث الصفات
والثاني في الاشياء

في عدم العلم

في ان مسائل ان يقول انه لا يجب شيئا من ادعيته
في نظر في الجواب ان ادعيه الاضداد وادعيه
السمع والسمع والسمع

اي ومنع عدم جواز خلقه شيئا عن الاضداد

العرضية

في الاول

الاول في العلم والقدرة
الاول في العلم والقدرة
الاول في العلم والقدرة

القدرية في العلم والقدرة
القدرية في العلم والقدرة
القدرية في العلم والقدرة

في ان الاول في نفي العرضية عنه نفي صفة لانهما متشبهان لا عرض وكما ان اجنبي الى نفي
كونه عرضا لانهما اطلاق النور في الشرع عليه نفي عرضية وكان الاول ان يقول
وليس بصفة لان العرض اخص منها الا يقال لصفة نفي عرض قال * فيكون
ممكن * فيكون من جهة العلم فلم يصلح محذورا للعلم قال * ولا بد من منع بقاءه * فخر
الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان
العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به او لا معنى للعرض بقاء سواء
يقدم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله * ولا بد من معنى * معناه ان
هذا الدليل مبني على ان الله اما الملازمة فبينة على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده واما بطلان الثاني فبني على ان الفهم معناه التبيين في التجزى كخرج
به وقوله والحق بهان بطلان مبني على كل من المقدمتين كذا الحق ولا يتبع من زل
في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائد اعمى وجوده انه زائد عليه في الوجود
لا في مجرد المفهوم والا فذكره من الحق لا يقيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل
الى التكرار فمن قال في معنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد
امر موجود في نفس حتى يكون عرضا وهو مسمى بغيره على الشرع شيئا قال * والحق
ان البقاء يستلزم الوجود اذ قال الشارح الاصفهاني في لفظ البقاء في الواجب
امتناع عدمه وفي الحادث مقارنته وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس
مباركة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره السرخس
ينقص بقاء الواجب وان لا يمكن فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد
من الوجود في الزمان الثالث بغير ما ذكره من مقارنته الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول لان يقال مراد الزمان الاول زمان الحدوث وهو
زمان الوجود عند المتكلمين فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود قال * وان
القيام هو اختصاص الناعت في اوصاف الباري تع * يعني لانفاست
بين قيام الصفة بقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليس
المتبعة في التجزى اختصاص الناعت فكذلك قيام العرض ابيه يعرف ان

وسيجي وجه الجمع بين الثاني والثالث في بحث الصفات
والثاني في الاشياء

في عدم العلم

في ان مسائل ان يقول انه لا يجب شيئا من ادعيته
في نظر في الجواب ان ادعيه الاضداد وادعيه
السمع والسمع والسمع

اي ومنع عدم جواز خلقه شيئا عن الاضداد

العرضية

الاول في العلم والقدرة
الاول في العلم والقدرة
الاول في العلم والقدرة

قال يعني ان تفسير القسام بالنعبة في التجز غير مطرد في اوصاف الباري و قد دفع
 بان التفسير لقيام العرض لا المطلق القسام لم يترك ما لا يعينه و قوله نعم منكم
 يريد منكم الحكماء و لا يخفى ان المتبادر منكم المتكلمين فالاولى بترك
 الحكماء و قوله لا اذ انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات * ولان السرعة
 الباطنة فاجلان لا اشتداد والضعف فلا يملكه فان فصلين للحرارة لان الفصل
 لا تقبل الاشتداد والضعف قال * ولا جسم * في المواقف ذهب بعض
 الجاهل الى انه جسم فالكلامه اي موجود و آخرون الى انه قائم بنفسه ولا نزاع معهم
 الا في التسمية و ما اخذوا التوقيف و لا توقيف ههنا والجسم هو جسم حقيقة
 فقبل من علم و دم و قيل هو نور مثلا كما تسبكه ايضا قال * و اما عندنا *
 ان كان الشيء طيب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله و اما عند
 الفلاسفة و ان كان على مذهب الحكماء فهو بعيد فلا يصح قوله و اما عندنا و قوله
 قوله * ولا جرم * على معنى و لا يابطن عليه الجرم ليعبر بهذا التفصيل بعد
 كل البعد على انه لا يصح جملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في شيء مما يطين عليه
 الجرم فان وجد نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحفظا في الدليل الثاني على ان
 الجرمية عندنا انما يتم لو لم يكن جرم لا يكون جرم جسم ومع ذلك فيكون جرم
 جسم لا بد له من و بيل و يمكن البيان بان المراد بجرم الجسم ما يصلح ان يكون جرم
 الجسم لا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جرم جسم و الا لازم كغير الواجب
 جدا و الزجج لا مرجع و ما يقال انه لا يصلح ان يكون جرم لا يتجزى و الا لكان في
 غاية الخفارة برده ان الصغر انما يجب الخفارة لان اثار حقة في حجب
 اثار العظم اما لو كان الصغر مع صغره مبدءا لجميع العالم كان غاية في العظم
 قال * و اما عند الفلاسفة فلا يتم و ان جعلوه اسما للموجود لافي موضوع انه
 يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان لم يعين عند
 بسنفا و احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع جرم و كان او متجزا
 و الاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان اظا من تفسير الممكن الى الجرم
 ان لا يكون من قبيل وضع اليتد موضع المقيد و من تفسيرهم اياه بالمادة

و لا يلزم الجمع بين الحقيقة و الجرم

فان قيل قد ورد في كلامهم

الجم

فان قيل

الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله * كلهم جعلوه اياه * استدل
 على المعنى الثاني بمرتين فلا بد ان لا حاجة الى قوله * و اياه * و اياه المادية الممكنة اياه على
 انه يصح ان الجرم اسم لما يزيد و جرمه على ما يثبت فبديل على نفي الجرمية بوجاهة لان وجود
 الجرم واجب عين ذاته عندهم و ليس له ما يثبت و جرمه و قوله و اما اذا اراد بها
 القام بذاته * فيه اشارة الى معنى اخرين للجسم و الجرم معنى رابع للجرم و معنى
 ثان او معنى ثالث للجسم لا يمنع ثبوتهما مع و الى ان المنع عن وصف الباري بالغير
 الاخرين من حيث التوقيف و ايهام معنى باطل و ايهام له فقط مع الجسم و التفسير
 لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر
 الفهم الى المترتب و المتجز و الممكن بكون قوله و الممكن اشارة الى مذهب الحكماء قال
 * قلنا بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلا في الموجود فان قولنا لا اله الا
 الله بتقدير لا اله موجود الا الله قال * و الموجود لازم للواجب * لا اختصار
 له بالواجب بعد ثبوت التوافق بين الالفاظ الثلاثة فالاولى و الموجود لازم لها
 الا ان يقال المراد بالواجب مفهوم لا لفظ و اذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب
 كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم يكفي ان يقال ان الله بزمه الواجب و القديم و الموجود
 و يكفي في الاذن اطلاق لفظ المذموم و قوله * و بالانتم معناه * معناه و بالانتم
 معناه معناه فمعناه فاصل او مقول تأمل تعرف معناه قال * و فيه نظر *
 من وجوه الاول منع التوافق للقطع بتغاير المفاهيم و الثاني انه ان اشترط
 في توهم التوافق المساواة فالقديم اعم من الواجب و ان سلم التساوي فيها
 اعم من المنع و ان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه
 لجعل الواجب و القديم مترادفين اذا الواجب و القديم و الله مترادفان و هذا
 جعل الموجود مرادفا لها و الثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المراد في
 اطلاق مرادف اخر و الرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الموجود لازما للواجب
 و الخامس منع كفاية الاذن في المذموم في اطلاق اللازم اذا اطلاق المذموم لا يزيد على فاق
 بثبوت اللازم و الثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ و لو كان كما قبلنا لم يمتنع في اطلاق
 تلك الالفاظ الى ما ذكرنا و لا شك في ثبوت القديم و الواجب و الموجود للذات

مقتضى ان الواجب القديم
 مقتضى ان القديم لا يمتنع
 مقتضى ان القديم لا يمتنع
 مقتضى ان القديم لا يمتنع
 مقتضى ان القديم لا يمتنع

فان قيل ان الحكماء استدلوا من كلمة التوحيد بان
 تع وجود ليس بذاته انما هو بل يعبر عن الاشياء
 لا ليس في الاشياء و لكن انما عند الخلق و هو
 لا يجوز ان يكون قوله لا اله الا الله بتقدير
 لا اله الا الله

فان قيل وجه الشك ان المعنى المذكور اذا كان
 بل انهم يكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فقط
 معنى لا اجل المقبول و اذا كان المعنى المذكور
 مقول بل انهم يكون فاعله التفسير المرجع الى كل
 ما انما هي عبارة عن المعنى في الجملة
 ان التفسير في جملة الالفاظ و لا يجوز
 على هذا

و لا يلزم ان يكون اللفظ لازما
 للمعنى لان كلمة ما عبارة عن اللفظ فقط
 لا لان اللفظ لا يمتنع
 المعنى و لا يلزم ان يكون اللفظ لازما
 للمعنى لان كلمة ما عبارة عن اللفظ فقط

فقد ما شهد به اليك تكن مع اللذات قال * ولا مصدري في صورة الخ *
 تفسير المصور في صورة بشرية جعل صيغة نسبية كالتامر واللابس
 باسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا بعد ان يقال اراد بهذا
 التفسير التنبه على ان ليس المراد نفي تعلق الصورة به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفتقد
 نفي الصورة من غير نفسه بل المراد نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره
 ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول اقية على طبعها ويستفاد منها عموم
 النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت لشيء الا باعطاء الفاعل اياها فتح الاعداد
 نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام يحصل لهما اية دليل على الطول
 ومحصران ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها
 فاعرف ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله يحصل لهما اية وما اعتد به من ان في اية
 تكون اضافة فيه وحقيقة فقول يحصل لهما للدلالة على ان الخاصة حقيقة فمن
 قيل العذر ان من الجسم نفي لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لا يحصل
 للسطح ايض فينتهي ان يقول لانه من خواص الاجسام والسطوح الا ان يقال
 الدليل مبني على مذهب المتكلمين التافين للسطوح والقيام العرض بالعرض
 قال * ولا محدود اي في حد ونهاية * يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفته
 كنهه لان التحديد لا يكون للسلطان قال * ولا محدود * لا يخفى انه كغير صريح
 بقوله * الواحد * لان الوحدة نفي الكثرة وقوله * اي في عدد وكثرة الخ
 تفسير لقوله ولا محدود قوله يعني الخ تفسير لقوله * لا محدود ولا محدود *
 على سبيل اللف والنشر المرتب قال * ولا متبعض الخ * نفي التبعيض والتجزئ
 والتركيب يؤول الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعيض والتجزئ والتركيب بهما
 اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليهن اليه نفع هذه الامور وقد تجر
 التبعيض على انقسام العقلي والوهمي والتجزئ على الانقسام بالفعل وهذا
 مراد من قال بعينه في التجزئ الا عملا الى ما منه التركيب بخلاف التبعيض
 ولك ان تريد بالتبعيض كونه مضافا اليه للتبعيض كبعض الانسان وبالتجزئ
 كونه ذائبا والى ان تقول المراد نفي التبعيض نفي اضافة البعض اليه ونفي

وبما ان وجه اراة ذلك منه ان الامور المذكورة
 لم تثبت لشيء الا باعطاء الفاعل اياها فمن نفي الاصل
 جزم بغيره مطلقا

التي

التجزئ نفي اضافة الجزاء ونفي التركيب نفي اطلاق الكل والتركيب فلا تكرار اصلا
 وكما ان نفع ليس مركبا من الامور ليس مركبا مع امر فلو قال ولا مركبا لكان اقيدا
 وكان الاولي تقديم قوله * فانه اجزاء الخ على قوله لما في كل ذلك اية لان تجزئ
 الدجى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومعدودا
 مستغنى عنه قال * اي المجانسة للاشياء * يعني المراد بالمانية المجانسة
 بعلاوة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون
 سوا الا عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجب
 به عن السؤل ان تجيب الخصومة الا ان يقال اراد بما هو السؤل بما كان وقع في
 كتب الميزان في تعريف الجنس نفي ان قوله * لان معنى قولنا بيان لعلاقة
 قصد المجانسة بالمانية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسة
 بفصول مقومة * لانه بيان نفي المجانسة ولا يصح حمله لان معنى قولنا
 على بيان نفي الوصف بالمانية لانه لا حاجة اليه بعد قوله * اي المجانسة * فانه
 لان المجانسة ولا يرد ان المجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل
 يعني التمايز بفصل لان المعنى ان المجانسة الاشياء توجب تمايزه بفصول مقومة
 فيقتضي المجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وهذا التفسير عرفت ان قوله
 * التمايز عن المجانسة * ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسة بفصول
 مقومة لان التمايز لا يتعدى بعين بل التمايز فلا تميل في التميز والاولى ان يجزم
 قوله لا بالمانية لانه لا يستل عنه بها لانه اما السؤل عن الماهية المشتركة وهو
 نفع متزه عنها توجبه كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهي وان قيل
 بها في حقه نفع على سبيل المتكلمين لكن كنهه نفع غير معلوم لاحد حتى يتأني السؤل
 عنه بما والنسك يكون ما هو سؤالا عن الجسم بقول السكاكي لا يناسب ادب
 المقام لانه ليس جف يستدعي فضلا وايضا لم يخص السكاكي السؤل عما بالجسم
 بل جعله لسؤل عن الوصف ايض فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه و
 اثبات بطلان التركيب العقلي لا بسعة المقام قال * ولا بالكييفية * في شرح
 الموافق اتفق العقلاء على انه نفع لا يصف بشيء من الاوضاع المحسوسة

التي في المقصود الراجح من
 الثاني من المواقف الخ

بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللمس والرائحة والالوان مطلقا وكذا اللذوق
 الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الجهد والحزن والفرح ونظائرها فانها
 كلها تابعة للمزاج المستند للتركيب المتألف من الجوهر الذاتي والذات العينية
 فنظام المليون وانتمها الفلسفة بهذا المعنى فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب
 ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من نواحي المزاج والتركيب الا ان يدعى
 ان اللذة بعض من نواحي المزاج والتركيب قال * ولا يمكن في مكان * انما ذكر
 قوله في مكان مع انه يعني عنه ذكر النكاح لان النكاح لا يكون الا في مكان فيصير مجازا
 انتهى روي على الجسدية التافين عنه كل مكان سوى المكان العدمي او فنيته بهم
 حصل النكاح على الاقدار فان نفيه كقول * لان النكاح عبارة عن نفوذ بعد في بعد
 آخر متوهم او متحقق بسموه المكان * قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو
 كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور بوجوه صفة للنفوذ لان النفوذ
 منتقم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله بسموه المكان إشارة الى نفسه المكان
 في اثنا تفسير النكاح وهما يتحان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتكلم
 هو البعد لانه ان قد مع ان المتكلم هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله
 بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا
 ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر كان اقرب الى التأويل فافهم وثانيها ان
 التعريف يصدق على ما ليس يمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد جسم
 في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنفوذ للسطح الباطن لما نفذ
 فيه مع انه ليس يمكن عند المتكلمين والحكماء الجاهلين بان البعد القائم
 بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بجليتها في البعد الموهوم كما هو عند
 المتكلمين مع انه ليس يمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بجليتها في البعد المحقق عند
 الفاعلين بوجوه الخلاء مع انه ليس يمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء *
 الفاعلين بان المكان هو السطح وتحقق المقام ان النكاح عبارة عن نفوذ
 بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للمماس بجميعه لجميع السطح
 الظاهر للمماس ونفوذ البعد يعني ماسة السطحين بينهما واما البعد المحرور

وحيث

بسموه المكان

يعني ان النكاح عندهم هو نفوذ ابعاد

يعني انه من افعال
 المعروفة عند غير
 المتكلمين

القائم

بسموه المكان

النفوذ بنفسه ونفوذ المتكلم فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لا تعاود ذلك
 البعد المجرد وذلك بالمتأمل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى
 فليس للمكلم معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له
 بجميع معاني المعاني قال * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند
 الفاعلين بوجوه الخلاء * لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد وعند الكل
 انما الخلاف في وجود الخلاء فلو اوضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم
 بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايض عند الفاعلين بوجوه الخلاء ومن قال
 تأويل ان البعد امتداد له نوعان عند الفاعلين بوجوه الخلاء ونوع واحد عند
 ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراده
 فتأمل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند الفاعلين بالخلاء او تركه
 ذكر الوجود لا يمكن جعله صفة للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول
 به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يجمع الشيء عن النزول مكان
 الحيوان هو الارض عندهم وكون الهواء المحيط تحتها منع جسم صغير جدا كغيره
 النزول كان مكانه وعلى هذا اجاز ان يكون المكان نقص عن المتكلم بخلاف المكان
 بالتفسير السابق فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يوصى المتكلم
 بوصف في النكاح على هذا المعنى يصح ايض قال * النكاح اخذ من الخبز * فلو نقي
 الخبز كان النفع وقوله لان الخبز بعينه ان لا مخالفة في مفهوم الخبز كما في مفهوم
 المكان وليس كذلك لان الخبز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح
 او البعد المجرد المحقق والخبز عند المتكلمين بمعنى ذكره ويكون الخبز اعم من المكان
 عند المتكلمين حتى لا يجعل الخبز الفرد متمكنا بل منجز لم تجده الا في كلام الشر
 واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الخبز والمكان قال * فبذلهم قدم الخبز
 هذا لا يتم على تقدير كون الخبز فراغا موهوما او لا قدم لما اوجده ولو كان محلا
 للحوادث باعتبار كونه محلا للخبز الحادث وانما جعل الخبز حادثة لانه اذا
 كان الاثني منجزا والخبز حادثا يجب ان يكون هناك اجزاء غير متناهية
 بنجز في كل زمان في جز فبذلهم ان يكون محلا لخبزات قال * وايضا اما

حتى لو وضعت الدقة على راس قبة بمقدار
 درهم لم يعبأ مكانها الا انقذ الذي يتبعها
 وعلى الخلاء

فيه

ان يساهى الجزاء قبل هذا الزيادة لظهور البطلان على جميع التقادير والا فلا
يتصور زيادة الشئ على جزئه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل
مبنى على تناهى الابعاد والالغاز ان يساهى الجزاء الغير المتناهى ثم يلزم التفرق
لكن الكلام في لزوم التناهى قلنا على تقدير عدم التناهى جازا بعض ان ينقص التناهى
عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهى يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهى انما
المتنوع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهى او التفرق وذلك
لازم سواء قلنا بعدم تناسى البعد او لا فالمتناهى على التناهى تقديره لا دليل بال
الدليل و الفرق بين التناهى الدليل وبين التناهى تقديره ولو كان الدليل متناهى
على تناهى الابعاد يلزم التناهى على تقدير الزيادة بعض ثم جريان الزيادة في الجوهر
الفرد على نظر اذ المسألة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا يكتفى للجوهر
الفرد قال * واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة * كما كان فيما بينهم تثنى المكان
والجهة معا اشار الى كنهه ترك الجهة وهي ان تثنى المكان يستلزم وفيه بحث
لان تثنى المكان انما يستلزم لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الجز
الاعم من المكان او نفسه فتثنى المكان لا يستلزم نفسه قال * ولا يجزى عليه زمان
الى لا يعين وجوده بزمان فان الجزان على الشئ يستلزم بمعنى تعينه منه قوله
الشيء المصدر لمحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل
انك تقول ضربت ضربا او ضربت فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده
نوع بالزمان لانه لا يتعلق بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ياله
وجوده غير قادر متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن
والاول بسى زمانيا والثاني واقعا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بحدوث
الاهم المشبهة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود و الفرق بين
كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده نوع ثابت مستمر مع الزمان
لا فيه بخلات وجوده في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا
الزمان لتعلقه بامور منطبقه عليه وكما ان الزمان لا يجزى عليه نوع لا يجزى
على صفاته العينية وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشعة فانهم قالوا

بمعنى ان كنهه في جهة يستلزم كنهه في مكان فتثنى المكان
عنه يستلزم تثنى الجهة فلا حاجة الى ان يقال ولا في جهة
من الجهات كما في بعض الكتب الكلامية

هو متجدد معلوم يقدر به متجدد وبهم ازالة لا يهاجم فالزمان غير متجدد فربما يكون
الشيء زمانا شئ عند احد ويكون الشئ الثاني زمانا شئ الاول عند اخر فقد
يقال جاء زيد عند محي عمر وجاء عمر عند محي زيد وهو ضعيف لا يوسع المقام
بيان ضعفه وانما اوفهم فيه عدم الفرق بين علانية الوقت والوقت
ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة * مع انهم جعلوه
مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات
مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم او بالذات
ويخبر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ذلك ايضا المقدر
على الملاحة فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان
جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم ينفذ الى مذاهب ثالثة اخرى
اكل ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجزى عليه عدم وانه
الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم اعظم اعظم ان قوله * لا يجزى عليه زمان
لا يراد به الا احد المعنيين ما ذكره الاشعة او الحكيم او لا يجوز ان يراد في هاتين
الاجهتين * الشئ لم يقصد بما ذكره ان المراد المقياس بل ان يذهب للمنه
متفق بين الحكيم والاشعة ذلك ان نقول ليس للزمان الا معنى واحد
الاختلاف بين التعريفين في نبحه حال * فضلا عن الواجب في باب التعريف
الفرق متعلق الواجب او بالحق والواجب في كل معنى وحق التعريف او
واجبه المتعلق فيه والمشبته قواسمها المتعلق بالمتعلقات وشبه الحوادث
والجسمة علانهم المقرون على النجس العرف وما غير علانهم مشبهة المشبهة
فقالوا هو جسم لا كالجسم من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح سائر
فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان احد منهم
ليس بمصيب في باب التعريف والمراد بالبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل
والتوضيح لا يبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المتزايدة لتكرير
التجسس والتجزي والمدود والتناهى وللنصرح بما علم ضمنا وجه آخر سوى
ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمينات من العوام فان جمع

قوله عند الفلاسفة عن مقدار الحركة
فوجب اليه ان يكون مقادير
حركة الفلك الاعظم واما قولهم
من مع انهم جعلوه
هو انه راد به

بمعنى ان كان متعلقا
بمعنى اللامه فالاضافة من
الى هو صواب وان كان
بمعنى الواجب نوع

المعقبات لمعظمهم بعض قال * لا على ما ذهب اليه المتأخر من ان معنى العوض يجب
 اللغة ما يمنع بقاؤه اتم قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله
 بدليل قولهم في الجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوي ولا ينبغي ان يكون
 العوض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ثم * لو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العوض
 عليه لا يهيا به المعنى اللغوي والمدعى سلب العوضية عنه منع لا يمنع اطلاق اللفظ
 وكذا الكلام في كون معنى الجوز غير مركب عنه فجزءه وفي نظره وقد مر ضعف
 ولان قولهم عليه * ان في قوله وان الواجب له تركيب اتم فقولنا ان
 لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انقصت الاجزاء بصفات الكمال او لا
 على ان عدم انقاص الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انقاص
 بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات الكمال
 لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ او منها الواجب والقدم الذي انما هو
 وايضا يلعب به وليس مستغنى به التزوية وليس كذلك فانه لا يفيد الا التزوية
 من التصوير والتكليف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص او
 بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما مر به وفي السورة جميع الصور
 والكمال والكيفيات في اعادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة
 الصور والاشكال والكيفيات ودون خط الفناء وكذا في عدم دلالة المحررات
 عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحررات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير
 بعض م لا يمكن ان يكون المحقق سوادات وما منع كونه حادنا بعد الدخول
 تحت قدرة الغير لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكه
 مثل العلم والقدرة من صفات كمال بدل المحررات على ثبوتها لا يفيد من محقق
 ويكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انقضاء الدلالة على ثبوتها لا يجب
 بل يدل على انقضاء عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معنى لا دلالة
 على ثبوتها للمحررات وقوله للمحررات خبر لا صلة بالثبوت والابتنى لا بالخبر
 وقوله لانها مسكات صيغة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المتأخر من ان
 استلزام ضعفها لعدم الاضداد عليها يتبين لكن لا يدخل في عدم الاضداد

لا يخرج عن معنى الجوز ما ذكره من ان المعقبات لمعظمهم بعض قال * لا على ما ذهب اليه المتأخر من ان معنى العوض يجب اللغة ما يمنع بقاؤه اتم قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم في الجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوي ولا ينبغي ان يكون العوض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ثم * لو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العوض عليه لا يهيا به المعنى اللغوي والمدعى سلب العوضية عنه منع لا يمنع اطلاق اللفظ وكذا الكلام في كون معنى الجوز غير مركب عنه فجزءه وفي نظره وقد مر ضعف ولان قولهم عليه * ان في قوله وان الواجب له تركيب اتم فقولنا ان لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انقصت الاجزاء بصفات الكمال او لا على ان عدم انقاص الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انقاص بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ او منها الواجب والقدم الذي انما هو وايضا يلعب به وليس مستغنى به التزوية وليس كذلك فانه لا يفيد الا التزوية من التصوير والتكليف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص او بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما مر به وفي السورة جميع الصور والكمال والكيفيات في اعادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودون خط الفناء وكذا في عدم دلالة المحررات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحررات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير بعض م لا يمكن ان يكون المحقق سوادات وما منع كونه حادنا بعد الدخول تحت قدرة الغير لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكه مثل العلم والقدرة من صفات كمال بدل المحررات على ثبوتها لا يفيد من محقق ويكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انقضاء الدلالة على ثبوتها لا يجب بل يدل على انقضاء عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معنى لا دلالة على ثبوتها للمحررات وقوله للمحررات خبر لا صلة بالثبوت والابتنى لا بالخبر وقوله لانها مسكات صيغة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المتأخر من ان استلزام ضعفها لعدم الاضداد عليها يتبين لكن لا يدخل في عدم الاضداد

الكلية

استلزامها عقابا على البين وتوسيعها مجال التماثلين كما لا ينبغي قال * وارجح
 المعنى لف بالخصوص الظاهرة في الحزب * على التمكن اذ كل ما له جهة فهو متضمن فلا يرد
 انه لم يكن فيما ذكره تنقي الجوهرة فليس احتياج المخالف في التزوية كما ذكرت بالنقل الظاهر
 في الجوهرة على ان التزوية من الجهة لم يصرح به لاشتمال التزوية عن التمكن عليه فهو في
 قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متغيرا لا متغيرا وانما هو متغير
 في الجوارح تنسك لتبعض والتزوية والتركيب بعض والاولى ان يقول التزوية
 لان من النقص من ان السطح خلق آدم على صورته قال * وان كل موجود من
 قرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر ملك له او منفصلا عنه اى بحيث
 يحل بينهما ثالث وقوله * والى تنوع ليس حاله لا محال للعالم * لا ينبغي المسئلة
 حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراود بالمتانة المتينة بالكلية لكن اشتغال
 ح لا يستلزم الانفصال الا ان يراود الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو مبني على
 ثبوت التباين في الجهة وقوله * ولا محال للعالم يريده ولا محال لجزء من العالم
 والا فاشغال المتجانسة والمجتمعة بالفيض الى العالم لا ينبغي كونه متصلا بشئ من
 العالم وقوله فيكون جسما او جزءا جسم * نتيجة عليه او لا ان العالم لم يدع انه
 جزءا جسم حتى يكون قوله او جزءا جسم في موقفه وايضا جزءا الجسم لا يجب
 ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
 ولان يكون ذا مقدار حتى يكون متجانسا ولا ينبغي ان الاستدلال لا يتوقف
 على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال الانفصال يقتضي التفرق ففصل
 المتضمن ان يقال كل موجودين قرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر
 او منفصلا وعلى كل تقدير يجب ان يكونا متفرقين على ما في المواقف والاشكال
 الرض مالم يتحاطا اتصال العقل والصبغ العضد كلها او وسطها لمجرها او
 الا بطل الى نصف العضد من انما كذا في القاموس قال * ولا يثبت
 اى لا يثبت * فمسة المشاهدة بالمتانة ولم يتركها على ثبوتها فثبتت في
 المتجانسة وبنى المتانسة في الجسم وتبقى المشاركة في الكيفية لان ثبوتها
 افاد ثبوت المتانسة وتبقى الكيفية افاد ثبوت المشاركة في الكيفية وباب

فيه ان كلامه من الابعان والتوسيع يكون سببا لعدم الاضداد كما كان الضعف سببا له

توضيح على المتن

التنزيه ان لا يتخاضى فيه عن التكرار والنسج بالمنهم صلتا لكن المختار المحل
 على ما سلم عنها وجعل في المائل بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهرا مع ان قدما
 المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته مع مائلا لسائر الذات في الحقيقة لان ذلك
 منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في الما
 بانه لو شكركم في الحقيقة فيميز عنه بالنعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب
 ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فهو اشرك ذاته بينه وبين
 غيره لعدم الواجب وكون الشين بحيث بسدة احدهما من الاخرى يصح
 كل ما يصح لالاخر مما اورده عليه انه يقتضى رفع الاثنية فلا يمكن المائلا بين
 شينين واجيب بان المراد بسدة احدهما بسدة الاخرى احدهما بسدة الاخر
 في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بهما الى تفعل امره الى
 على الذات كالاستبانة والحقيقة والوجود والشئيه وبما هما الصفة
 المعنوية كالحدوث والتجزع فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المائل بهذه
 المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في الخلق فان العلم والقدرة
 ليس من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تفعل امره الى
 على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشرع في الابدان بان
 المراد احد هما بسدة الاخر فيما به المائلا والمساواة فيه من جميع الوجوه
 قال في البداية العلم من اوجوه * اي بلا شبهة بخلاف علمه مع فانه اختلف
 في وجوده و قد اثبت رالى نظري الاشتباه فيه يقول فلو اختلف العلم
 السدق فتنبيه وقوله قدما و واجب الوجود * فلاب الى ما فعل عن بعث
 المتأخرين في صفاته مع وقوله * فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود *
 مبالغة في نفي المائلا فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بها
 يشعر به من ان المائلا تحصل بوجه من الوجود ولا يتوقف على المبالغة
 من جميع الوجوه حتى يثبت ما صرح به من ان المائلا عندنا انما تثبت
 بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال بقصوده ان بين كلاميه
 تنافيا والتوفيق باسنياتي ومعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر

يعني انه لا يمكن في كلمة المشي ان يكون المشي عن المشي
 من كل الوجوه وانما لا يمكن ذلك في كلمة المشي
 ولا في كاف التفسير فيصح ان يقال على الخلق
 علم جبريل والابصار ان يقال على مثل علم جبريل
 ١١٦

من معنى المائلا معنى لغوي ويعلم من الما ف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم
 مساهمة اللغة وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم * وليس ثا على ف وقوله
 الاشترية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق بعض دليل عليه والظ في قوله والظ
 انه لا يخفى لانه ترك الظ لان الظ لا يخفى لغة والموافقة هو المال والظ ان
 المراد نفي الخلف بين قول الاشترية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والبقرة
 وبين الشيخ ابي المعين والاشترية وبين كلامي البداية ايض وقوله والا * اي
 وان لم يكن مراد الاشترية هذا ولم يحل كلام البداية على هذا * فاشترك الشين
 اذ فلا بد ان ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحل ان لا يظن بانه
 من تنه قوله لان مراد الاشترية * من غير متعلق له بحل كلام البداية ثم في الملائكة
 نظر لانه لو حل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايض بانه فع لزوم رفع
 النعد * قال ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ * هذا بظاهره تنزيه علمه و
 قدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجمل بالبعض او العجز عن البعض نقص
 انه نقص في علمه وقدرته ولك ان تجعده تنزيها لا تقع عن الجمل في بعض
 الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالمتنع والواجب
 خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم
 اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز
 خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمنع فعل المختار بدون العلم
 في قبل يرد على عدم خروج شئ عن العلم انه يجوز ان يكون شئ يمنع متعلق
 العلم به فلا يكون الجمل به نقصا كما ان العجز عن المتنع ليس بنقص لمبعض
 بشئ ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو
 كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج
 عن سمعه سمع و لا عن بصره مبصر وكما لم يتعرض له لانه لا يخفى ان فيه
 وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير * تنبيه واقتباس
 للآيات الدالة على قوام العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قداما
 الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لا منهم لا بعبا بهم ونفي لغة الفلاسفة في

واجب عندنا ان لا كانت الذات كما في غيرها
 من صفات القدرة وقدرته من شئ لا كما
 يخرج ان شاء الله

القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان اللفظ من القدرة فيها بين المتكلمين صفة
يصح معها الترك والفعل والحكم بنكرون صحت الترك وهو معنى الايجاب
وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان لا فعل
وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند
المتكلمين وقوله لا يعلم بالخرجات الاولى لا يعلم بالخرجات كما في كثير من النسخ
لان براهين الباء بعد العلم المتعدي الى مقبولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة انما
للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تحقق علمه تبع
بالخرجات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل
بمفهومات كلية مختصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة
يقضي مغايرة العلم والعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنسب ووجه
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية
او سخط او حيث تعالى عن جميع ذلك وقد بان هذه الصفات من خواص
مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات المكسب
لا الخلق وكونه مقدورا له يقع باعتبار الخلق كماله قال وله صفات لا قد
المسند للتخصيص فيه على انه لا يشترك صفاته صفات غيره الا في الاسم
فهو مختص به لا يشترك غيره فيها وقد شبه باضافة الصفات اليه و
جمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع
والعقل والاختصاص في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت
الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستدراك ثبوتها
ثبوت مباوئها فان اتقان افعاله يقع كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت
العلم والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تقع دل على اضافة العلم اليه
ولما ثبت ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصف هذه الاسماء
على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضاً وكان
لم يذكرهما لعدم ورود الشرح بهما فقوله الشئ لا ثبت انه عالم اسم
انما يتم في ثبوت الصفات الستة لا في ثبوت الصفات الثمانية *

واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال
يدل على معنى ذاته على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما قيل
عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سبحانه بالذات الواجب الوجود وتكثير الله
يشعر بان كماله يدل على ذاته انكر كما صرح به قوله * وليس الحكم انما هو متراخي
والاولى ان يقول ان كماله يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد *
يستلزم ان يكون مفهوم الواجب واجبا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن
البيان ان ما اخذ المشتق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل يلزم
من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم * تفريع على ثبوت المأخوذ
لان المأخوذ نفس الصفة بل لا بد يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك ثبتت له صفات وجوده بناء على ان هذه صفات
موجودة في المخلوقات فانه يقع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم لا كماله
فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وان منقوض بمثل الواجب
والوجود قال لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له * ووافقههم الشيعة مع منع
بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه وذا من العيب فان اطلاق
في القرآن اكثر من ان يخصه فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك * لا يتم على اطلاق
فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات
تحرزا عن ثبوت القدماء والاختصاص في ان الاقرب في ذلك التحيز لان اطلاق
العلم حين وانه بل يقال لما اطلق العالم عليه تقع ولا يقع اثبات صفة العلم له
تقع حمل على ما يلزم العلم ويكون اثره من كثرة الاشياء عليه كما يقال في
الي والرجيم وما لا يشبهه انه لو كان وحده المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة عالما وحييا وقادرا وصاحبا للعالم ومعبودا
لخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات
على هذا سبب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم
كون العلم عين القدرة الى غير ذلك قال * وقد فطقت الشئ من ثبوت
علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر - القدرة واثباته

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو
العلم لان يقال ان العلم هو الصفة لا ان العلم هو

العلم والقدرة البتة في الكتاب والسنة قال * ودل صدور الافعال المتقنة
 انه لان اتقان الفعل في ذاته يكون بالعلم والقدرة الموجودين في ذاته
 الى ان ذلك في الغالب اذا صار في ذاته فتم حذو في ذاته لا يصح في الغالب
 فيجب في الغالب قدما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الامكان
 الذي هو المعترلة علية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل قال *
 وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان
 بغيره العلم ذاتا كان اللازم كونه جافا قورا على ما نعتا معبود الخلق وان
 كان بصيرته الذات على ان كان اللازم كونه الواجب غير قائم بذاته فالواجب
 او كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء فذلك بغيره *
 احدهما الآخر وعينه الاثنين بهذه المعنى غير مستحيذ وقد يكون الاثنين
 متحدان من غير ضرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيذ وكلاهما فيها
 واللائم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر فينضم كون العلم حيا لا حيوة
 لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم
 قال * اذلية الكرامة * هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام بكسر
 الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه الى خيفة وحده والدين دين محمد
 بن كرام كذا في شرح المواقف وارجو ان يكون قصد ان الدين
 دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى اقام عليهما السلام ويستفاد من قوله
 الاستحالة قيام الحوادث بذاته * ان الازلية من موجبات القيام بذاته
 حتى يظن ان قوله قائمة بذاته * يستحق التقديم على الازلية بتقديم الاصل
 على الفرع ولكن للتأخر ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى
 نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشرب قوله
 ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به * يستدعي ان يتصل بقوله
 صفات * وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم المعترلة في الكلام يرد زعمهم في
 الارادة حيث يزعمون انها حادثة لافي محل وقوله ولكن مرادهم اشارة
 الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تبع قائمة بغيره حتى

هذا رد على الخيال وانت خير بان ما ذكره من
 قبيل الغالب على ان لا يدفع هذا الورد
 لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا
 لا يرد من الدلائل القطعية فلا تغفل
 الى

يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم هذه من صفات لانهم ينكرون كون
 صفة قال * ولا تمسك المعترلة * قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأني
 لجمهورهم وقوله في باب الثانية كذا في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات
 اخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه والبدن والعينين و
 الجنب والقدم والاصبع واليمين واليسار ان الاول ان يقول في باب السبعة
 او الثانية او اكثر فيكون فيه استنباط المذهب او يقتصر على قوله في باب
 الثانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واثار بقوله اشارة الى الجواب * الى
 ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا ياقبل ان الجواب التام في العبارة
 الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول
 ولكن اشارة الى ان التعداد فرع التباين به يتم الجواب بالنسبة الى الصفات
 ايض اذ ليست متغيرة لانه يمكن ان يقال المراد ان كلام الصفات
 بالنسبة الى الذات والنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على
 بعض الجواب ويقال المراد ان كلام الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا
 غيره فنظم بطريق الاختصار ان يكون كل نسبة الى الاخرى ايض كذلك
 اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غير لكانت بالنسبة الى الذات ايض كذلك
 لان المتغير للشيء متغير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض
 الاخر من الجواب كمال وضمه كالمذكور فلا يكون ايض اقتصارا بل لان العبارة
 غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين اولي قبل ان سوف العبارة
 في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا لانه دخل في الجواب فالتأني
 مشاربه ومذكور ضمن هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا لانه دخل
 في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاو الى
 ان يقول ولما تمسك المعترلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
 وتمسك بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة
 متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا والخلق وكون الذات غير قائم بذاته
 اشارة الى تحقيق الصفات بحجث يندفع عنه المخدرات المذكورة

حجث بان المراد الثانية وانه تبع و
 بقوله او اكثر وانه والثبات وذاته والواجب
 والعشرة المذكورة هيها فيكون فيه استنباط
 المذهب
 حشمة فثبتوا صفة الحيوة والارادة

فعل و هي لا هو ولا غيره لانه يكون مقتضيا لذكر لا هو بل خلاف اما على ما ذكره
 فلا وجه لذكر لا هو بل خلافه قال * و التصاري وان لم يصحوا * ضمن كلام
 منع التصريح و منع تكفيرهم حقيقة بانهم كفروا بتعليل لا يلزم الكفر لا يكفر
 عالم بزمه قبل كفرا فان كان اللزوم ظاهرا و كان من بزمه كفرا عالما به فلا وجه
 عليه ان يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا عالم بزمه فعلم ان تكفيرهم بما
 التزموا به شبهة و هو ما حواه من القول بالقدماء الثلاثة و لا حاجة الى
 الجواب بان آية تكفيرهم اقتصرت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على
 الامر لا يخفى انه كما لزم التصاري و ذات قدمه يلزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود
 الصفات و قدمها وان كل ممكن حادث فزعمهم كون الصفات واجبا لذاتها
 فزعمهم كونها ذات قدمه مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعضها الا قائم
 جمع اقنوم بالضم و هو لفظ رومي بمعنى الاصل فالتصاري ان جمع جبر
 يعنون به القائم بذاته و لا ثلثة اقائم و كانهم سموا الامور الثلاثة اصولا لانها
 صفات يترتب بها نظام العالم و وجودها و لا نهيا اصول الالهية و انما اثبتوا
 القدماء الثلاثة و ان الاربع مع ان الذات رابعا لان الذات عالم يؤخذ مع
 الثلثة لا يستحق الالهية و هذه الظاهران ما قبل ان يبين من التصاري الى ان
 الصفات هي الذات لا يرد عليه ان لا يلزم جعل القدماء ثلثة بل لو قطع
 النظر عن الاتحاد فاربع و الا فاحاطة نعم برده عليه ان لا معنى لانتقال اقنوم
 العلم لان اقنوم العلم عين الذات قال * تجزوا الانفكاك و الانفكاك
 و است * فيه ان لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاخرين
 حتى ثبتت ذات متغيرة الا ان يقال تجويز انتقال اقنوم العلم بغير العلم بشبه
 بتجويز انتقال الاخرين على انه بانتقال اقنوم العلم بتعدد الذات القديمة
 لكن لا يكون كفريهم للقول بالثلثة قال * و تعامل ان يمنع توقف التعدد و
 التكفر على التغير * فيه نظر اما و لا فلما قيل ان المبدئي نفي لزوم كثر الامور
 المتغيرة القديمة و لا يفتح فيه منع توقف كثر القدماء على التغير و انما
 يفتح فيه منع توقف كثر القدماء المتغيرة على التغير و يمكن دفع

تفريع على قول
الجناب

فيه ان احد الثلثة ما لا يخفى
الاربع لا يبرهن

لانا نقول ان الصفات لا اتحاد و منع لزوم الاربع
بمسند ان الذات عالم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق

القول في كثر القدماء
القول في كثر الامور

بانه منع توقف التعدد و التكفر على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه
 على التغير مطلقا و ما يمكن ان القدماء المتغيرة كما يلزم التصاري لان الانفكاك
 يدل على التعدد و التغير يلزم اهل السنة ايقض لان التعدد و التغير لا يتوقف
 على الانفكاك بل يوجد التغير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد و
 ليس الاشكال متبنا على تفسير الغير بما يمكن انفكاك بل بناء على ان التزام التصاري
 تغير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض و الانفكاك يدل على التغير
 و الاثنينية و بهذا دفع ايضا انه قد بين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قول
 بعد هذا * فان قيل هذا في الظاهر رفع للتفويض الخ و اما بنا فلان جواب
 شبهة المقترنة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات يمنع منعدم
 القول بوجود الصفات تعدد القدماء پسند توقف التعدد على التغير بالمعنى
 المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابل المنع بل منع السند نعم لو ابطال توقف
 التكفر على التغير لكان موجبا محال للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين
 و الثلثة الى غير ذلك متعددة بناقصة فيه او لا بان الواحد ليست من مراتب
 الاعداد و انما بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض او قد تقرر ان
 المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لامن
 خمسين او اربعة و ستة و في اجمع كونه كما ما على السند يمكن دفعه بان جعل
 الواحد من مراتب الاعداد تغيب او بنا على ما ذهب من جعل العدد ما يقع
 في العدة فيكون الواحد عددا و بانه جعل الواحد و الاثنين و الثلثة متعددة
 وكذا الواحد و الثلثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين و الثلثة و الاربع
 مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين
 و الثلثة الى غير ذلك قال * و ابيض لا يتصور نزاعه بمعنى النزاع نزاع في
 والاستدلال عليه معارضة بالبداهة قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا
 على منع توقف التكفر على التغير قال * وان لا يجزى على القول بكون الصفات
 واجب الوجود لذاتها لا يقتصر الجواب على كونها خلاف الاولى بل هو غير
 صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجواب رعاية ادب المشايخ

منه

انما قلت المسمى بالثلاث و انما جردت بالثلاث
كقوله انما جردت على التغير و انما جردت على التغير

جواب عن قوله تعالى
في الجمع مسمى و انما جردت على التغير

وجه الاشارة جسد الالهية و ان الصفاتية
وان لم يلزم منه بطلان التوحيد بناء على عدم
التعدد كقوله لا غير

بمسند كثر الامور و انما جردت بالثلاث
زاد احتجاجا الى غير الصفات

وقوله بل يقال اي واجبة لا غير بل لما ليس بجنسها ولا يخلو لا محال بعد التحوير
 عن الامرين . الا غير بل يقال اي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قوله
 الواجب الوجود لذاته هو انه نوع وصفاته ما ذكره بكاد لا يساعده عبارة
 لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حل الله نوع عليه جمعه
 واجبا لذاته حل الصفات عليه يجعلها واجبة لذاته نعم لو كانت العبارة
 الواجب الوجود لذاته الله هو الله نوع وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل
 هذه العبارة بهذه المعنى محالا يرضى به الا متعسف في التاويل وفي قوله
 ولا استحالة في قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الاسباب الذي يتيقن
 فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث قال * والصعوبة بهذا المقام
 ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات * لكن صعوبة وجود الصفات
 عند المعتزلة ليكن القدام دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل
 وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا
 قابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامة قدم الصفات بانهم
 قالوا بقدم المشية والحكام وفسروه بالقدرة على التكلم المشهور
 انهم قالوا بجدوث الحكام قال * فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقييد
 وفي الحقيقة جمع بينهما * يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير يقتضي
 العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم بثبوت الغير
 لهما سواء كان تقييضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم
 بثبوت العين لهما وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول
 وبثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم بثبوت وهو سلب
 سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله
 وفي لا هو ولا غيره * في الظاهر رفع للتقييد نظر انما يكون كذلك لو
 كانت فقيهة سلبية بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا
 هو ولا غيره العدول كما ان الفا من الا كالتب العدول كانت بحسب
 الظاهر جمع للتقييد وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي

في ركانه ان الظاهر ان يقول لو كانت العبارة الواجب
 لذاته الله نوع هو وجوده وصفاته كان الله
 يمكن ان يحل الحكام على قدم الجواز وهو ان يراد معنى
 مجازي صام للمعينين وهذه المعنى هو معنى قول
 ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه زاده

قوله يمكن بيانه اي بيان جمع التقييد الوجود الاول
 باعتبار استلزام نفي احدهما اثبات الآخر الاول
 مع تلا حقه استلزام السلب اثبات الآخر الاول
 العينية اثبات الغيرية سلب اثبات الآخر الاول
 سلبها وهو اثبات سلبها في سلب العينية في سلب
 في سلب العينية سلب سلب العينية في سلب
 العينية سلب سلب العينية في سلب
 كما ان وجهين سلبية

العبارة

في ركانه ان الظاهر ان يقول لو كانت العبارة الواجب
 لذاته الله نوع هو وجوده وصفاته كان الله
 يمكن ان يحل الحكام على قدم الجواز وهو ان يراد معنى
 مجازي صام للمعينين وهذه المعنى هو معنى قول
 ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه زاده

الحقيقة رفعها قال * قدنا قد فسر والغيرية انه وليس في التفسير شيئا على
 اصطلاح منهم بل لا والله انهم ان مقتضى اللفظ والعرف اذ يقال ليس في الدار
 غير زيد مع انه ذبيد وقدره وورود بان المراد بالغيرية هنا فرد اخر من نوعه والامر
 ان لا يغيره ثوبه بل اشبه البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرف
 غير المحل اتفاقا كذا يسجي قال * فان ذات الله نوع وصفاته اريته والعدم
 على الازلي * في البيان يستدعي ان لا يكون شئ من القديمين متغيرين فلا
 يكون الاضداد مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لرفع المثال الاول ان
 المراد امكان الاتفكاك بحسب الوجود او الجز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتض
 في الاستدلال على ما ذكره وابل كانه متضمن ان الذات والصفات لا يمكن
 انفكاكهما في الجز لا متنازع الجز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره ثم
 يقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يتبع تعدد القدام اذ لا يكون القدام متغيرة
 فالوجه ان يقال فان ذات الله نوع يقتضي صفاته ويمنع انفكاك كل من مقتضى
 عن الآخر وكذا يمنع انفكاك كل من احدهما عن الآخر يقتضيها امر واحد عن الآخر
 قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤه بدونها اذ هو
 منها * اي بعض منها * فقدمها قدمه * اي عدم العشرة عين الواحد منها
 اما في ضمن واحد ما تاتي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن
 وجوده وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات
 الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة الواحد
 التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة
 لا وجودها لانها ليس بوجودين وفي قوله * فان قيام الذات بدون تلك
 الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان ارد قيام
 الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فيطلان بينه و اراد
 قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجز والصفة
 المجددة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المجددة الازلية للذات
 لان نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وبما حكم

فان صدق مع كون العينية صفة من سلب
 العينية بل هي اخص منها فليزوم ارتفاع
 التقييد والاداء بنزب عليه ما جازمه

الافتراء بغيره في الزوم البين بالاعمال المع

في الصفات المحدثة اللازمة وان اورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء
 بالنظر الى الكل فهو بمنزلة ما ذكره الشرح على ان الصفة اللازمة المحيطة لا تتحقق
 عند الكثرة او الاوضاع المتتالية زنايلن قال * لانهم ان ارادوا ان الصفة الانفكاك
 من الجاهل لا يقال الزيادة فيجب لانه يقرر من قوله * بخلاف الصفة المحيطة
 فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة منصوص فيكون غير الذات
 ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانه نقول كلامه متباين لان قوله والواحد من
 العشرة يستلزم بقاؤه بدونها وبقاؤه بدون * يدل على انه لا يكون الانفكاك
 من جانب واحد فيمنع الزيادة قال * وان الكثرة بجانب واحد لزمه المغايرة
 من الجزء والكل * اي غير الجزء والآخر وايضا يلزم عدم مغايرة العرض لل لازم
 لعدم قدوم ما فيه وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل
 اقيم عليه فلا يسع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف
 يجوز الذات بدونها قال * لا يقال المراد امكان قصور وجود كل منهما مع
 عدم الآخر ولو بالقرص * يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم
 الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الى امر
 يتكفي اذ مع اعتبار اصناف الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها و
 لا فان عنه لا يكون في نوع المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
 لان المعبر في المغايرة الانفكاك من الجاهلين وانما تعرض لامتناع انفكاك
 الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء فصحي لما نسب
 الى ظهور الف ومن قولهم ان الواحد يمنع بدون العشرة يعني ان قوله
 بخلاف الجزء مع الكل * لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب
 بالبرهان ثبوت الجزء لمغايرة كونه جزءا لانه مع اعتبار الامانة يمنع انفكاك
 كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة
 الانفكاك بحسب الفرض قال * فان قيل لا يجوز ان يكون مرادهم * لا يصح
 ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم بغيره مما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير
 من الاشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويعلم من قوله فانه يشترط

بأن الشق من الزيادة لا يتصور هذا معارض بقوله
 والواحد لانه قول على انه

الغالب لا يتم مع قيام دليل على عدم فلا يسع من
 غير اعتبار

الاخاد

الاشياء بينهما ان يمتزجا الا ان
 مع ان محو الكل متوقف عليهما سواء اذ المحو اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب
 الوجود وما يقال ان وجود المتغاير بحسب الشهود غير كاف في افادة تعلقه بالشيء
 لها مع المتغايرهم احتمال الموضوع على المحل اذ لا يبيد اليوان الناطق بالحق في قوله
 لانه لم يدع الا ان الافادة متوقفة على المتغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته
 فيها فتمت بانه لا يتوقف افادة المحل الا على المتغاير وهذا لا على المتغاير بحسب
 المفهوم والمتغاير وهذا يحصل بالملاحظة بوجهين فبيده قولنا الانسان بشري
 اذ لا يحفظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاكت قال * قلنا في الامتناع
 في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لاني مثل العلم والقدرة * وايضا في
 يؤول الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وقرهم قال * فلو كان
 الواحد جزءا لكان جزءا من العشرة وان يكون العشرة بدون * يعني لانه
 من العشرة والعشرة لا يكون بدون على ان مكسرة ثمانية فالعشرة لا يكون غير
 الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة جزءا لكان جزءا من العشرة لان المتغاير لشي
 مغاير لليس جزءا وكثيرا ما يروى ان عشرة فروع عطفت على منبر كان قوله
 بدون * على خبر كان فيمكن ان يصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال
 فتح ان تعييف لعدم امكان عطفة على ما سبق لا يتصل بتقديره لزم ان يكون
 العشرة بدون فقد عقل وكان قوله ولا يخفى ما فيه * ثم ردت الى ان لا فرق بين
 الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمنع الانفكاك من احد
 الجاهلين فكيف يقع جعل الجزء غيرا من الجاهلان وما يقال انه اشارة الى ان كون
 الشيء من الشيء وعدم تحققه بدون لا يقتضي النسبة حتى يلزم من مغايرة
 للشيء مغايرة لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرة لكل جزء
 من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة لنفسه بغير ضعفها
 قرناه لك فاحسن الغافل قال * وهي صفة الزيادة * ثانيا في صفة العلم باقتضا
 جزء ومن لا يعرف القاصدة يحتاج الى تأويل بارجاعه الى صفة العلم واخذوا في
 في تعريفات الصفات بوجوب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات

بأنه ان المراد انما يتوقف على المتغاير بحسب المفهوم
 والواحد لانه قول على انه

بأنه ان المراد انما يتوقف على المتغاير بحسب المفهوم
 والواحد لانه قول على انه

اربعة * وفيه وذكر المعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة
 المعلوم على العلم ولك ان نقول التوقف على معرفة العلم بالمصدر العلم
 بمعنى الصفة الموجودة وان نقول ان التعريف للعلم بالصفة والمادة في التعريف
 مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم بيق ويتضمن
 التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فاسمع
 والبصر اختلان في العلم وان كان مبايناً فالسمع والبصر ليسا مباينين
 المعلوم بل ما به يتكشف المحسوس وكما ان علمه اني تعلق بما يجب ان يعلم
 في الازل ايضاً اني اذ تقرر في من الجس بشئ في الازل ثم تعلق علمي بالذات
 باعتبار ان حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة
 ولهذا لا يقع من الفاعل ما يقدر عليه ما لا يوافق الحكمة والعلم ليس
 تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً لان العلم من القدرة وقد وثقت
 وجه تفردهما على الحيوة * قال وفي صفة اربعة تؤثر في المقدورات عند تعلقاتها
 هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التشكيب لان المتأثر في المقدور التشكيب
 عند مثبت لا يمتنع في اثباته بان القدرة ليس لها الا صفة المقدور من
 الفاعل فلا بد من صفة بها يؤثر في المقدور فبما ان المتأثر في المقدور يمتنع
 جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصل صفة المتأثر في المقدور لا يتفق التأويل
 لان قوته عند تعلقاتها بما يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للمادة اربعة
 وتعلق القدرة بهذه المعنى للقدرة اني والتأثير في ان التعلق اني او حادث
 انما هو بين الفاعل للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثاً وقت وجود
 المقدور وبعضهم جعلوا القدرة بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور
 فيما لا يزال والملائمة لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وتعلقها
 بها قال * وهي صفة اربعة توجب صحة العلم * لانفس صفة العلم والقدرة
 كما هو مذهب الحكماء بعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صفة العلم والقدرة
 لكان وصفه تعلق بالحيوة ومخالفة لجمال المتجسد يكون معنى كونه حيواناً صحيح العلم
 والقدرة وانما كان لجعلها صفة العلم المتصورة دون صفة البصر والسمع

ان الصفة مضافة الى العلم والقدرة فتكون صفة
 العلم كقولنا العلم كذا في تعريف الدلالة
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

الكلام
 البصر

الكلام وجب مع ان سببها لا يكون غير الحكي وهذا بان بين سبب في المقام
 لم يقبل فوجب صحة العلم والقدرة لانه كذا في تعريف الحيوة وليس المقام
 استيفاء ما توجب به العلم بالسمع والقدرة كما عرفت واورش
 في شرحه كذا في تفسيره الكسبي لانه لا يصدق في تفسير الحيوة بغير العلم والقدرة على
 حيوة غير ذوي العلم ولا يصدق الجواب عنه بان تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة
 الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوي او ما يتبعه من قوة الحس
 والحركة او غيره لانه يصدق على غير حيوة تقع من صحة العلم والقدرة من غيره بل الحيوة
 منع عدم صحة العلم غير ذوي العلم من الحيوة ان قيل يمكن عدم العلم مع اكمال المانع
 قال * والقوة وهي بمعنى القدرة * فذكره للتنبه على التوافق واذن الشرع
 باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة ونحن نقول وبالعقوبة لا نقول
 ان القوة بمعنى الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما
 نعم الكلام في انها صفة موجودة ساقطة للضعف بها كمال صفاته او امر غير
 ويؤيد جعل راجعاً الى القدرة حصر الصفات في اثباته قال * والسمع وهي صفة
 تتعلق بالمسموعات * ليس مقتضراً في بيان صفة السمع على ان القدرة بل لا
 تنزه وهو قول فذكرت بعد اكمالها فانه من ثمه بيان السمع والبصر
 لا مجرد البصر بل به قوله ووصول هو فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لا يتحقق
 بالسمع لكن لا يتكشف المسموع به المكشوفات وما مبني اثبات صفة السمع والبصر
 على ان البصر والسمع حالتهم حين الابصار والسمع حين السمع حين العلم بالسمع
 والبصر من غير سبب والبصر فعلهم انما صفات مغايرة للعلم واما مذهب
 الجمهور من ان المعتزلة والكراية والحكماء والاسلاميون والكسبي وابو الحسين البصري
 يجعلونها نفس العلم الا ان العلم تعلقين بالحس احدهما انهم من الآخر ولا يخفى
 ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخرى بازا باقى المحسوسات
 ولا مندوحة من اثباتها تحريراً عن الحكم الا انه لا يرد اطلاق الشئ والسمع و
 الذوق عليه منع كلف من البعث منها وتوله * لا على سبيل التخييل بل على
 منع بالسمع والبصر على سبيل التخييل لان العلم بهما على سبيل التخييل

ان العلم كذا في تعريف الدلالة

ان العلم كذا في تعريف الدلالة
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

ان العلم كذا في تعريف الدلالة
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

يعينها عن الحس ولا يقب المحس عنه نع وفيه ان ذلك ما دام المحس
 ظاهر اما بعد هذه فثبتت اليه نع نسبتته قبل الوجود فثبتت ان يكون علمه نع
 به كعلم المحس انما نسب بعد الاحساس واما نق كونه على سبيل التوهم
 فلعده استظراء اذ لا مدخل للتوهم في المحس بل هو ادراك معنى متعلق
 بالمحس سبب في المعنى الجزئي المتعلق بالمحس يدركه نع باي صفة ولا يبعد
 ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحس لانه متعلق به
 فالمراد بصفة تتعلق بالمسميات المسبوبات مع ما يتعلق بها وكذا قوله *
 البصرات * فيكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم * في موقعه وما اشكر على
 وارجو من الله ان يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك
 البصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسمعة الا انه جرى عادة نع بافانته ادراكه
 عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه نع على صفة
 البصر بل يعرج ان ينكشف عليه نع بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التي
 بها يدرك المحس هو البصر والسمع ولا يستلزم ان يورد السمع والبصر
 لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته نع واما ان ذلك
 القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا قال * ولا يلزم من قدمهما قدم
 المحسرات * لا يخفى ان متعلق علمه نع بالمعلومات اذ لا يتعلق بقدرة
 نع يجوز ان يكون اذليا واما متعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسميات
 والبصر فانه بعد قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على عدم
 تعلقه ليس بذلك لانه معنى على انه يمكن متعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان
 يقال راد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الوجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم
 الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان بعد نع بالموجود الحادث
 متعلقين متعلق قبل وجوده وهو اذلي وتعلق بعده وهو حادث قال *
 وهما عبارتان اي كل منهما عبارة * عن صفة في المحس توجب تخصيص
 احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع * وكأنه اعاد بذكر المحس الاشارة
 الى انه لا بد لها من الجبهة لكن لاجته تخصيصها بالارادة والمشيئة لان

قوله ويجوز ان قد تقدم منه في قول المتصديق
 حكمة منها بوقوع على ما وصفت في ان
 هذا هو الحق فاربع فيه ولي

الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في

ما هي الجبهة كذا في ولا يخصص الجبهة اذ لا بد من العلم ايض والاشارة الى
 لا بد من القدرة قد حصلت بقوله * احد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة
 القدرة الى الكل * رائد على تعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم
 بل لا بد من ان يضم اليه استواء نسبة الجبهة والسمع والبصر والكلام والتكوين
 ايض حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلم عنه فثبتت بل يثبت
 بان نسبة القدرة الى الجمع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايض
 واضح فلو علم اليه لاستغنى عن قوله * وكون متعلق العلم تابعا للوقوع * ووجه
 ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه نع بالوقوع لا يكون مرجعا للوقوع لانه
 تابع تعيينه للوقوع وتعيينه للوقوع مرجح واورد عليه مرجح واورد عليه انه يمكن
 المرجح العلم بمصداق في الكل في قوله * مع استواء نسبة القدرة الى الكل * عرجا
 عن كل المقدورات والاقوات واورد عليه ان نسبة الارادة ايض الى الكل
 سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح وبشئ من واجب بان متعلق
 الارادة لا يتوقف على مرجح يحكم بجهته العقل الحاكمة بان المنهاج من السمع لا
 يبره احد الطرفين المتساويين من كل وجه لمرجح قال * ويما ذكره فثبت على الروي
 من زعم راد حدوث جميعها من الصفات الارزلية ذو العدمية بعدد من صفات
 لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به وورد كونهها احرا بانها كونه
 صفات الصفات الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على
 من جعلها سببا انه يلزم ان يكون المحس قادرا لا تضاده بتلك السلوب لان المحس
 في فعله معلوم لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب
 مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فلتكن
 هي المرجحة وما ذكره ان ارادة العدمية فعله انه ليس بمكره ولا ماس ولا متعلق
 ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعله غيره وما ذكره ان ارادة
 فعله غيره انه امر مذهب الكسبي فعنده ارادة فعله العلم بالمصداق كذا في الموضع
 في ما ذكره خط مذهب بذهب * تحرير ما ذكره في بيان كونها امره

الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في
 الجبهة كذا في

قوله ويجوز ان قد تقدم منه في قول المتصديق
 حكمة منها بوقوع على ما وصفت في ان
 هذا هو الحق فاربع فيه ولي

قوله ويجوز ان قد تقدم منه في قول المتصديق
 حكمة منها بوقوع على ما وصفت في ان
 هذا هو الحق فاربع فيه ولي

لو قلنا ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من مفرقة على الركن فيكون
 امره امرا لا يدخل تحت قدرته وهذا المستلزم لا يمتنع على ان هذا الزعم لا يجوز تخلف
 المراد عن الارادة نعم ولو كان يجوز لم يصح منه هذا المستلزم لان فال المراد في
 قوله ولو شئت لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه قال
 * وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المحدثين * وكذا العدول عن لفظ القدرة
 الى التبريق مع واعي مناسبتة للتخلف قال * هو صفة لازية عبر عنها بالعلم المسى
 بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف تعريفا بما يريد
 من القرآن من اللفظ لا من اشتراكه والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا
 بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية اذ ان كان يمكن بحث
 الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني
 القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان ومسالما
 ليست قائمة بذاته مع بل القائمة به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها
 واظهارها من هو ما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال
 فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يقال ان صفة
 نعم ويعترف بان كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قائم بذاته قال *
 وذلك ان كل من يدركه يهني ويحجب * كانه فكر الثلثة على سبيل التمثيل والافاضة
 لا يجر فيها اذ من النداء والاستفهام حتى قيل كلامه نعم اف ام ختم بل من التجب
 والتمني والترجي واليقول بان القضي والترجي يستحيلان منه نعم مع انه يوجب نفي
 الاستفهام ايض من دفع بان القرآن نزل على لسان العباد قال * ثم بدل عليه
 بالعبارة او الكتابة او الاشارة لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر والى
 بالكتابة بل بعبارة افاد بالكتابة قال * وهو غير العلم * اي المعنى الذي يجده
 المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر
 وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان معبرة الاخبار للعلم لا تعيد معبرة الكلام
 سلفا للعلم وان معبرة الامر لا ارادة لا يمكن في معبرة مطلق الكلام لها ولم
 يذكر ما يدل على المعبرة في النفي وهو ان المعنى الموجود في النفي غير الكراهية لانه

نحو هي هذه اللفظ المحصور وعلى صفة الكلام

في حاشية الجلال

قد بيني

قد بيني عن لا يمكن بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية
 اعني واعية المعرفة بالمقايضة لا يقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي
 ايض كالمعنى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة
 الى ذكر قوله وبينه * وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على
 مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يخبر يحصل
 في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد
 لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر قائم بالنفس في صورة
 الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما
 نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم
 في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة
 نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد *
 اذ ثبت اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام
 النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى
 الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من
 انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجري مثله في الاخبار
 على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر
 يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز
 لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ
 لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال * اني زورت في نفسي مغالاة اي
 قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز
 ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال * والدليل على ثبوت
 صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة
 الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع
 الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معول
 للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف

نعمت في ان لا يكون بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية اعني واعية المعرفة بالمقايضة لا يقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي ايض كالمعنى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وبينه * وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يخبر يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر قائم بالنفس في صورة الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد * اذ ثبت اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجري مثله في الاخبار على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال * اني زورت في نفسي مغالاة اي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف

نعمت في ان لا يكون بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية اعني واعية المعرفة بالمقايضة لا يقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي ايض كالمعنى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وبينه * وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يخبر يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر قائم بالنفس في صورة الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد * اذ ثبت اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجري مثله في الاخبار على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال * اني زورت في نفسي مغالاة اي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف

بيننا وبين المعتزلة من قولنا ووجدنا ما مرانه ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبت
الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع
يتوقف على ثبوت الكلام قال الشافعي في التاميم ثبوت الشرع يتوقف على
الايمان بوجود الباري وتلك وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح ايضا في
شرح قول المصنف في القادر السميع العليم الى ان الشرع يتوقف على كلام
و يمكن وفيه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان بناء قوله
لا يجمع امتي على الضلالة وصدق لا يتوقف على الكلام بل على المجردة سواء كان
كلاما او غيره قال * وتواتر النقل عن الانبياء والبنين واجب الصدق سيما
وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة
موجودة فلا لانا نقول الحضم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يمتنع بغيره تعالى
لمدونه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير لازمة به تع
فثبت ان صدق صفة ثابته بظاهرة منفرعة على قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولك ان تجمع قرا
جميع ما سبق قال * ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء استغنا
منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو
بعيد او المتيقن من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا ترى
انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع ويصدق المتبادر من اثبات
صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تع فثبت انه ان الاسم هو المتكلم
وتكرار الاشارة الى التاكيد والارادة لتعريف القائل بالمتكلمين يثبت
الارادة ايضا لان الظاهر ان كلامهما يعني عن الآخر ولا ينبغي لطف قوله *
ومفضل الكلام بعض التفصيل قال * ضرورة امتناع اثبات المشتق من
غير قيام ما أخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزام قيام الكلام فانهم يجمعون
التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها او رد عليهم بان يحتاج لغة لا ضرورة له

اجاب المستد ايضا بان المراد بالامانة في الحديث
الامانة الكاملة فالمعتزلة ليسوا من اهل الاجماع

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف
الكلام بان صفة لازمة مع انه سبق ولا يخفى
في انه زيادة النزاع

الهي

البرهان ولهم ان الكلام صوت مكلف بالاعتماد على الخارج والصوت كيفية
نحو الهواء حين تموج من قرع او قلع عتيف فليس التكلم الا احداثا للكلام
في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قياما بهما من العوالم لعدم
اطلاجهن على حقيقة الامر قال * ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لا امتناع
قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضرورات الوجود
قال * ضرورة انها عوارض حاوثة مشروطة بحدوث بعضها باقتضا بعض
فالمقتضى حادث لا يقتضيه والمسبق كذلك لانه مسبوق به والرد على الثالثة
ظاهر واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تع لتمييزهم قيام
الحادث به تع وغيابة التوجيه ان يقال الغائبين يقتضيه الكرامية ولعل الشارح
اطلع على فرق من الكرامية موافقة للمخالفة واعلم ان ترتيب اليتود في
كلام المصنف على وجه يعني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له
تع يعني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تعني
عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال
متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات اني هو صفة له وبالجمل
في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله اذلية رد على الكرامية وفي قوله ليس
من جنس الحروف والاصوات رد على المخالفة قال * الذي هو ترك التكلم متروك
الكلام بالسكوت يستلزم الدور قال هي عدم مطاوعة الآلات اما يجب
الفطرة ام الآلة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات بل قد يكون بعدم الآلة
اما يجب الفطرة او لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ ايضا فطري فها
بحسن مقابلة بعدم المطاوعة يجب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية
للسكوت والكلام بالآلة لا كلام تع صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لثبوت
عن الآلة وبين قال * فان قيل هذا ما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان
هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائيه وليست صفة
الصدق وهذا منيع للبرهان بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجود قبل الاستدلال
او كونه على صفة الصدق وقوله هذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت

فائدة لهذا التخصيص ان المراد ان يكون
الكرامية والمخالفة من الاعراض التي لا يكون
تخصيص الكرامية

وعقول المصنف وهو صفة منافية لآلة
الاول بان المراد بالكلام كلام المخالف او يقال
الاول بان الكلام تع والشارح يبين كونه
مستلزمة كونه كل واحد منهما بعدد حد

والألفاظ وله قال هذه كان أظهر وأجلد المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه
 من الكلام النفسي وقوله اذ السكون والخمس انما في اللفظ الاول وفيه انما
 بينا فيها اللفظ فمثل قال * وانه مع متكلم بها او كما جازي ذكر الشبهة ليس
 لا تحصر الكلام في الامر والنهي والجزيل على سبيل التيسيل لا يمتنع عليه على ان
 كثر الاسماء مع ليس باعتبار كثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى
 حيث هي الشبهة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه مع
 على ان العباد والا فهو منزوع عن الاستفهام وح يزيد على الخت لوجود
 التعجب والتمني والفرجى ايضاً واما الشبهة بقوله * يعني انها صفة واحدة
 اذ الى دفع الاستفهام عن قوله وانه متكلم بها يوجب بان اللفظ لا يثبت
 الصفات وفيه الا يثبت الوحدة ودفع توهم كثرها من تعدد الاسماء
 والاضافات ويمكن توجيه اخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام
 لا بذاته ولا بآثاره وجارحة قال * لان ذلك اللفظ يكمال التوجيه لان كمال
 التوجيه ان لا يكون للمساواة مدخل في تحقق شئ فالقول بوجود الصفة
 لا يثبت الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية اللفظ
 بكمال التوجيه انما توجب في كثر لا دليل عليه فلا تستقل بنفسه كثره بدون
 انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفسها لا انها خلاف الاصل
 لا يصار اليها الا بالدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على كثر كل منها في نفسها
 لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على كثر
 شئ منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من اللفظ
 المذكورة يتوهم من تعدد كنهه مع * والدفع واحد هو ان تعدد الكتب
 بتعدد تعديلات صفة الكلام قال * فان قيل هذه اقسام للكلام لا
 يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفس
 متكررة باعتبار التعديلات ذكره ابن سريج من الاشعة حيث قال
 الكلام في الازل ليس متصفا بشئ من الالفم الخت انما يصير احداً فيها
 لا يزال واورد عليه انها انواع فلا يوجد بدونها وواجب يمنع ذلك

وقد عرفت عليك ان هذا دليل خطابي والمطابق
 في قوله لا لا دليل على كل ما لا دليل عليه
 في غير المنع اما الاولى فلان كل ما من لفظه
 في نفس الامر فهو محم وان اراد عدم الدليل
 فهو غير مفيد واما الثانية فلان عدم الدليل
 لا يستلزم عدم المدلول ولاولى ان يقول انه
 زاد

في الالفم الخت
 في الالفم الخت
 في الالفم الخت

في الالفم الخت الاعتبارية كفي الكلام فان الالفم الخت تحصل باعتبار التعلق و
 بهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لبراد السؤال والجواب
 خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريق التعلق والسؤال لا
 يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الالفم فكيف يحكم بمجموعة الكلام عنهما في الازل
 وهما ابجاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الالفم غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها
 اذ لا يلزم من وجوده وجودها وجود الخامس بدون العام والثالث ان توجد السؤال
 لا يخص بتقدير كون التعلق غير اذلي بل ينجم مع كون التعديلات اذلية بان يقال
 كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا شئ ولا خبر ولا يمكن وجود العام
 بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشاء هذا السؤال مشتبه بالكلام اللفظي
 بالنفس فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الالفم والافعال الاقسام انما هي
 لصفة شخصية كما لا يقدم عليه احد بل لا يحمل الماخوذات بالاعتبارات اقسماً
 لشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الالفم المذكورة على سبيل
 التيسيل ومفصل السؤال لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي
 ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالفاً عنها وعن الثالث انه اورد
 السؤال كما وقع فيها بينهم على ابن سريج جعل حدوث الالفم فيها لا يزال
 ولو جعل التعلق اذلي يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه قال وورد
 بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحداً في الازل غير خارج من الالفم وفيه
 ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خيراً ما لم ينف التعدد عن الجز
 وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعديلات فلا يخص الالفم
 بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
 والعقاب على الترك لا يستلزم ان الثواب لا لا يستلزم ان الثواب لا لا يستلزم ان الثواب
 على الترك وكذا في النهي التزمى لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان
 في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيها بعض اجابة
 باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون

تسبب من الامر انما هو الالفم الخت
 في الالفم الخت
 في الالفم الخت

النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا ينبغي ان ما ذكر
 لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل و
 اختلاف هذه المعاني ضروري وليس الاتحاد مصداق للضرورة على اختلاف
 الاقسام الاربعة للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستعمل
 على الاختلاف ومن البين ان استدلال البعض لبعض لا يجب الاتحاد ولو
 استدرك ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا يستلزم
 الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي
 حصل تصرف في الكلام الجزئي فتقول ان ضرب حصل من تقرب بتصرفات علمت
 في محلهما وهكذا في النفس وهذا يخرج جعل الطلب راجعا الى الجزئ قال فان
 قيل الامر والنهي بلام امور ومنه سببه شبهة المعترلة على قدم الكلام ومن
 فو انه ما ذكره المصنف وفيها فلا يثبت قسره على فائدة وقع تعدد الكلام
 والاخبار بغير سببه عند عدم تحجب والجواب التحققي عن هذه الشبهة ان السببه
 انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه
 كون الاجبار بطريق الماضي كذا محض انه لا زمان قبل زمان التكلم فيكون للشيء
 بطريق الاستقبال ايض كذا محض اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايض اذ لا انقضاء
 للتكلم فقص النظر على الماضي لقصور معرفة القاضى وكما يمكن الجواب بان الامر في
 الازل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمورات يمكن الجواب بان
 الاجاب حين يتعلق الامر فيمكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمورات
 واليهية والرجل يحتاج الى تقدير لابن واسد تع يعلم الامور في الازل ولا يحتاج
 في امره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجوده والابن
 لعدم وثوقه باوراك الابن فليس في امره قبل الوجود سببه واسد تع يدرك
 المأمور فلا وجه لامر قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تبع الا في الازل لا متناه
 قيام الحادث بذاته الا قدس والمراد بالاقتصاص بالامنة الاقتصاص بالموت
 فيها وهو ظاهر قال ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبية *
 يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهها على اطلاق القرآن على

الامر قاصي زاده الجان
 امر الرجل قبل وجوده الابن ليس امرا بل فريضة على

الكلام

الكلام النفسي اذ لو لا اطلاق على الكلام النفسي لم يصح في الحديث عنه و جهته
 اندفع انه يشهد ومن هذا ان جميع القرآن مع كلام الله للتنبية على تراوفا و
 يستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله انه جميعها لان في الحديث
 عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي ان ما ذكره
 تكلف اذ يكفي في التنبية على اطلاق القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام
 النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحديث بهذه الغرض ونحن نقول بعد اثبات
 لصفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عفيه بكلام الله لما ذكره
 الشرا و قصد اعلى جرى الكلام على وفي الحديث او نقول به على طريق في الحديث
 عن القرآن او ان اراد الى دفع ما يكاد يمسك به المخالفة لعدم الكلام من اجتماع
 الالكوة على ان القرآن غير مخلوق ووجه دفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي
 ولا يخفى ان قوله * والقرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق اقنيس قبل وجه تبادر
 الكلام اللفظي من القرآن شبهة فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرآن
 بشر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قال * فهو كافر باسمة العظيم
 قوله باسمة العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصفا ان هذا
 الحديث موضوع والمراد بالتفريقين المشاوعة والمعتزلة لا القائلون بالحديث
 والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين المخالفة والمعتزلة
 وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن تناسب كلام المعتزلة والمناسب
 لكلام الكثرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل
 سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى لسوي انه
 منصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمنع قيام الحوادث بذاته ولهذا
 لم يكتب بقوله ما مر قال من التأليف يعني من الحروف فانه مطلق التركيب
 الجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه
 ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسفة المعاني وهذا انما
 يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات
 الحديث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا عاونا

خبره على المختار الجليل وقد سبق في هذا الموضع
 الكسبي حيث قال ومن قال ومن قال ومن قال
 بصفى و جرد به القرآن فوجبا بالانصاف الى الجهد
 واجبة اليه في الكلام

ان يقال ان في
 العبارة حرف
 مقطوع
 وهو عدم
 استد

والانزال والتريل بوجوب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان في حادث
 وكونه حربه بوجوب كونه من موصفات العرب ومصنوعاتها وكونه نصبي
 بوجوب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذلك موصوفه لان محل
 الحادث حادث وكونه مسموما حادث فيه بوجوب حدوث محله وكونه مع حادث
 لانه يحدث بالقياس الى المتجدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك
 الى ما سبق من انه ليس بمتجمع الاجزاء بل جزء منه منقطع وجزء منه متقطع
 ولا يخفى ان بعض ما ذكرناه من سمات الحدوث لو كانت صفات
 بوجودة محدثة ولم تكن اصافات واعتبارات فمثل قال * ايجاد الحروف
 والاصوات في محالها من البنى وجبريل وقوله وان لم يقر بمعنى وان لم يقر
 انه لا وجه لفرص القراءة التي يتصل بها الوصل والاطهر ان الصير راجع
 الى المحال والوجه المحفوظ يعني ان الله تعالى معكم بمعنى خالق الكلام في محال
 ان لم يقر ان تلك المحال متكلية به حتى يتقوى ملاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى
 لانه لو كان كذلك يكون سببا للمتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة
 لا بوجوب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فحين يمتثل الصوت
 المتكلم في الهواء اطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله
 ونشأ هذا الاطلاق فيهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق
 المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابهض والمتحرك الى غير ذلك لانه
 ليس حال ما هذا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالحدوث على اصل
 المعتزلة من كون الاعراض خالقيين لانفعالهم والافكل عرض متخلف له يقع
 عند المشاورة والاولى ان يقول لصح وصف الباري تعالى بالشيء من
 الاعراض المتخلفة له تعالى لا يلزم من اطلاق الابهض بهذا المعنى اتصافه
 تعالى بالبنائين بل بايجادهم قال * ومن اقدمى شبه المعتزلة كانه اثر بوصف
 الشبهة بكونها اقدمى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك
 كلمة من فالاولى وادنى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن
 اسم كما فعل ايمن نظر لان الاحقيقة وتبعه منا على ان القرآن اسم

القول وجه الامر بالمثل كثره الى ان عدم كونه
 سادس صفات بوجودة محدثة لا يقتضي في المثل
 المعتزلة بالبعث الاخر الذي هو من صفات
 المتخلفات وسمات الحدوث
 وهي

لما نقل

لما نقل البنايين وفتي المصاحف تواتر السوي بسهم بعد الرحمن الرحيم في وائل
 السور لكن النظر لا يفرق بينا وبين ان يقرر الشبهة بوجاهته وهو انكم متفقون
 على ان القرآن منقول البنايين وفتي المصاحف تواتر وهذا يستلزم بوجاهته
 تمنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح
 جعل القرآن الكلام النفس حتى يصح الحكم عليه بان غير متخلف والاثارة الى
 الجواب بقوله وهو انه اما يمنع الاستدلال ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف
 حقيقة واما يمنع بطلان الثاني ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان
 كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اثر له اليه فكيف يكون اثره الى الجواب
 بل هو بالغاء الشبهة الشبهة قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم
 ثم قوله وهو مكتوب في مصاحف اما جملة معطوفة من المستلكن في غير متخلف
 وقوله محفوف في قلوبنا اي بالفاظ مجيدة الاولى اي بصور ذهنية لبيان التحقير
 الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ
 المجس وتعالى المحلول في المحلول بالحقيقة فلا فرق بين المحلول والكتابة والسماح
 والقراءة في الشيء والاشبات فان الكل منفي حقيقة ثبتت مجازا في بوجه
 البيان من الفرق لا وثوق عليه قال * وتحقيقه ان للشيء وجودا في
 الاعيان ويريد بالشيء الموجود في الخارج لا بكار الوجود الذهني فليد اصح اثبات
 وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله وجودا في الاذهان
 لانه وجود مجازي كاجابة عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كاجابة
 عند الحكماء وشروفا من المتكلمين اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس
 كقوله وجود في الاذهان فان وجودا في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان
 سمي الموجود المجازي حيا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس
 اعيانها ووجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى
 الوجود في العبارة ان العبارة يميزها عن الاعيان ببيانها كما ان الوجود
 يميزه عن الاعيان وكذلك الوجود في اللفظ بمعنى تخصيص اللفظ بالبيان
 قال * ثبت بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا الذي عليه

القول وجه الامر بالمثل كثره الى ان عدم كونه
 سادس صفات بوجودة محدثة لا يقتضي في المثل
 المعتزلة بالبعث الاخر الذي هو من صفات
 المتخلفات وسمات الحدوث
 وهي

شبهة المعتزلة متفرقة عليه يعني اذ عرفت ان وصف الكلام النفس بهذه
الامور مجازي فكل ما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد
الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وهذه التحقيق وفي جواب اخر عن الشبهة المذكورة
وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه من وفتي
المصاحف تواترا و بهذا اندفع ما اورده ان شبه جواب المصنف عند الشر
بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز و هذا
جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الشر ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد
الى جواب اخر و وصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف
القرآن بمعنى الكلام النفس بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق
الكلام اللفظي لانه ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق
جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف
شيء بشئ اخر مجازا وصف شيء اخر به حقيقة وينفذ من هذا انه يمكن جعل
الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل قال * ولما كان دليل الاحكام
الشريعة اذ كانت جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي
فثبتت الكلام النفس مخالفا لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام
وتوجيهه ان عدم بحثهم فيه لانه ليس الدليل وبحسبهم عن الدليل لانه لا
يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجعل لاسم للنظم فالاول
تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لا يجد معني القرآن لا جعلهم القرآن
اسما به لان الظاهر لا اصطلاح منهم اذا احتاج للاصطلاح فيماله الوضع
الشرعي قال امي من حيث الدلالة على المعنى لا الجرم المعنى اول عبارة الاستدلال
لما يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ
والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يبعد هذا
التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

الحق
المرحوم
في يومه
وهداه
إلى الجنة
التي
هو فيها
مستقر
إلى
الابد
آمين

و
علاوة على قول و بهذا اندفع اه كما يدل عليه
قول فلا يبعد اه مقارنا بالفاء التقرينية

نفس وجه الامر بان كل امر في المانة اذا كان مما
البرايين واحدا يندفع ما ورد في الخيال من ان
هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصنف لمن هذا
الايراد على ظاهر الكلام وفيه قاله ان دفع الايراد
على الظاهر مشكل ولى

وهو الصحيح من مذهب أبي خنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة ولهذا يجوز القراءة بالعربية في اقله يدل على ان كلاما من النظم والمعنى
ركن الزم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد بالجموع بدخل فيه مجرد المعنى و
لكن ان يجعل عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام
القديم آية عبد بن جعفر القراءة والحفظ والسكون من سمات الحدوث كانه قال
اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديم
على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجتناب لان يحمل قوله ولما
كان على مثال اخر لو صف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمد على اللفظ
لا على ما قدمناه قال فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يبدل عليه بشر
هذا بان الشيخ الاخرى لا يحتاج الى التأويل قوله تع وفيه بحث لانه مع جواز سماع
كلام الله لا يسمعه المشرک وليس الامر بالي والمشرک الى ان يسمع نفسه كلام
الله نعم لا يحتاج فيما يبدل على سماع مثل موسى كلام الله تع الى التأويل قال
لكن لما كان بينه وبينه الكتاب والملك اختص باسم الكبير امي كليم الله
فان كل بيت الذي يكتك على ما في الصحيح وعلى مذهب الاخرى اطلاق
الكليم على ظاهره واما الى جهة التي في هذه الوجه او الى ما قيل من انه خص باسم الكبير
لما سجع صوتا والاعلى كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه
سمعه من الله الذي سخر كل جنة وتنزه عنه على مذهب الاستواء ومن
وافقه من الشيخ ابى منصور ومن تابعه قال فان قيل لو كان كلام الله حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف آية يعنى يبدل عليه ما ذكر في توجيه
حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستواء من ان كلام الله محمول على النجوم
والاطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه لو كان حقا فبقية غشيه لان علانية
المجاز صحة في المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الله مجاز في
الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بلسه وما ذكره في معراج
الرباب تسليم للشبهة من ان هذه التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق
اشترك كلام الله تع بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك

هو المضاف اليه وفي كتاب هو المضاف اليه
الكتاب المضاف اليه

فان قيل ان ذلك بعينه . اذ اذله الخاص مجازا
ولا يصح في العام عن الخاص .

ابن نجدة انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزول المعجز الفصل الى السور كلام
 الله لا يصح ان يصح في احد معني اللفظ المشترك عن الاخر او اثباتنا الا ان يقال يصح
 في المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد
 باللفظ بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان
 المراد باللفظ معنى وبالمعنى عند من قال وما وقع في عبارة بعض المشايخ من
 مجازاة او رد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولاً في اللفظ مهوراً في المعنى
 لا مشتركاً واجباً بان لا يكون في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد
 من كون المعنى الاول مهوراً وفيه انه لابد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضويع
 والوضع بعلاقة يقتضيها فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشتر
 به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ وضع اللفظ له وشبهته لدلالة على الكلام
 النفسى قال وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى وفق ما اشرقت في الخطبة ومحصلها
 ان لفظ المعنى يقتضي تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير
 فالشيخ الاشرع لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه
 مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاماً
 مجازاً لدلالة على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حاوية على مدلولها
 ايضاً لكنها ليست كلاماً حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ
 هو انهم كثرة فائدة لعدم كفاية من انك كلامية ما بين المصاحف مع انه علم من الذين
 ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتخدي بكلام الله الحقيقي
 وكعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على
 المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
 فيكون الكلام النفسى عنده امراً لا لفظاً والمعنى جميعاً قائماً بذات
 الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو
 غير المكتوبة والقراءة والحفظ الى دينة وما يقال ان الحروف والالفاظ مرتبة
 متعاقبة بخوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

الاول

الالة فالتلفظ حادث والاول الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثها دون حدوث
 اللفظ فجمعاً بين الادارة في الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه من ان لا يصح
 الا انه بعد الناس يعرف حقيقة ثم كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ ما اختاره محمد بن
 السن في كتابه المسمى بنهاية الاقدام والاشبهت في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
 المنسوبة الى قوله المدينه هذا وفيه ابحاث منها ما يقتضي ان كلام الله ان كان له
 ذلك الشخص القائم بذاته تعجز عن ان يكون المقرة والمحفوظ كلامه تعالى بل
 مثل وان كان اسماً للنوع القائم بزم ان يكون كلام الله في الشخص القائم به
 مجازاً ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن الكثر الافراد وان اذ لم يكن اللفظ
 مرتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين نوع ونوع في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال
 انه على هذا التحقيق ايضاً بزم ان لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البسطة
 على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن رفع الجميع بان اخبرنا
 هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرة لانه لا يخفى عليه شيء ولا يشبهه في
 كونه اقرب مع هذه الامور المنوطة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيها قدم الكلام
 اللفظي على ذهب المتأخرين واخراج قديمهم عن حضيض الدلالة الى قوة المنان
 قال ولان الاشكال المرتبة الدالة عليه لا محقق لتركيب اللفظ من الاشكال بل
 المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفسه الى فظ بحيث اذا انقطع
 اليها كان كلاماً مؤلفاً من نطق مرتبة قياماً للكلام بنفسه الى فظ قال والافراد
 ونحو ذلك من الابداع والوضع بل الترتيب والتصوير والاجبا فان جميع هذه
 العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار رفق خاص والاختراع والابداع غير
 الاحداث عند الحكم فانها بلا مبدء فيها غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد
 خصوصاً فانه بشرط فيه استغناء المادة ايضاً فهو مجزئ الجزئات ولما يعرف
 التكميل يمكن غير متاوي وغير متاوي صابراً عنده مساوئين للاحداث والتفسير
 باخراج المعلوم من عدم الى الوجود مبني على ارادة مبدء الاختراع لا المفهوم
 الاضافي الاعتباري قال لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له
 ليس قد يكون له خبر بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المراد

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

فان كان اللفظ
 مشتركاً في المعنى
 والوضع بعلاقة
 يقتضيها فالجواب
 انه لم يرد ان الوضع
 للفظ للعلاقة كما
 يشتر به العبارة

لكن لم يثبت في اللغة في غير الصائر وفي بعض النسخ لم يكون فهو استدلال من احد
 المتراذين على الاخر وفساده غير خفي على زكي وانفاق العقل والنقل على انه
 خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وقوة خالق
 كل شئ وامانه خالق لواحد او لغيره فعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل
 بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في
 معرض العقل وعلبك بالفرق بين اطلاق العقل والنقل وبين اطلاق
 العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق الرد في اطلاق العقل
 والنقل لظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم بناء في ذلك الاطلاق
 قال الاول انه يمنع قيام الحادث بذاته مع لما من انه لو قام الحادث بالقديم
 لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته مع لولم يكن
 صفة التكوين اذلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته مع فلا فرق
 بينه وبين الوجه الرابع الالبانه بطل قيامها بغيره مع بالدليل وهما بالبرهنة
 قال فلم يكن في الازل خالف لزم الكذب او العدول الى لزوم الكذب يندفع
 بما سبق ان الاخبار في الازل لا ينصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا
 مستقبل بالنسبة اليه مع و ارادة الخالق فيها مستقبل انما يكون مجازا على ما ذهب
 من يجعل اسم القائل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك
 بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق نعم بلا خلاف ونجته على قوله من غير
 تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعدد بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه
 مقصودا اظهر و عدم تناوب المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
 اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة وما يجب
 ان يثبت عليه ان اذلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون صيغة موجودة ويكون
 بتعريفها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التكوين
 فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخدق لان صدق الوصف لا يتوقف
 على التعاقب بخلاف ما اذا كان الخلق معناه ما اضافيا فانه لا يتحقق بدو تحقق
 الخلق فظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايض على كون التكوين صفة موجودة

يمكن الجواب عنه بان ثبوت الكذب لا يتوقف على
 زمان اصلا بل على عدم تلك النسبة وعدم النسبة
 الخلق في الازل مع انه وصف ذاته في كلامه الازلي
 بالخلق يكون سببا للكذب قطعاً اذا اراد بالخلق
 نعم قد يكون باقتدار الزمان ولكن هذا ليس بواجب
 بهننا وهو مدون

يمكن الجواب عنه بان اللفظ اذا دار بين كونه
 حقيقة ومجازا او بين كونه مشتركا فالجمل على كونه
 حقيقة ومجازا اولى من الجمل على كونه مشتركا
 مدون

اذن

اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافتها بين الخلق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة
 الموجودة العذبة لانها التي تحقق بدون المخلوق ودون الاضافة فانها لا تصور
 بدوئيه فمن قال الخلق يستلزم الادلة على ان التكوين صفة حقيقة لا اضافية بين الخلق
 والمخلوق فبما عدا الثاني او تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استندام جواز اطلاق
 الخلق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحيث
 لان من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال لما الغيب المسكر للاسكار
 بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخلق بالقوة دون القادر على السواد على انه
 لا يحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهن الاسما
 من خلق السواد لا من السواد واماما اورده عليه من ان لزوم الجواز الشرعي يعم
 لتوقفه على عدم الابهام والا فان لزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع منه فيمكن
 دفعه بانه اريدانه بزم جواز اطلاق الاوضاع في الجملة اعني على مذهب من لا يقول
 بالتمتع مع ان الاطلاق باطل عند الكل قال من ان يكون كل جسم قائم به
 دون يكون العرض فانه لا يقوم بالعرض لا متناع قيام العرض بالعرض بل يكون
 العرض ايض قائم بالجسم فالواضح ان يقال تكون كل جسم واعضه قائم به ولا
 يخفى انه على هذا ايض لا يكون من صفاته مع تكون ولا يزيد الصفات على البقية
 وكما يلزم كون كل جسم خالفا ومكونا لنفسه بزم تقدم الجسم على التكوين اذ
 التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الى حدث في وجوده الى التكوين
 قال والاصل في الازل هو مبدأ التحقيق فان قلت فمعد الكمال في شبيهه
 في الازل خالفا فلم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا
 كان الخلق اضافية غير متخلفة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة مستعذرة
 ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايض على ان التكوين
 صفة حقيقة اذ لو كان اضافية لتعذر الحقيقة فبطل ما قبل كانه اراد بقوله
 ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني او مبنى الامر على التغليب هذا وكما ان
 مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقة مبنى الدعوى ايض عليه ومبنى كون
 الامانة تكوينها ومبدأه ارادة وقدرته على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة

منزلة
 تفريق
 ان
 بغير
 اية

على ما في المواقف من انه قبل الموت كيفية وجوده بتخلفها عنه في الحى فهو ضد
 الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا بانه وجوده والواجب
 ان الخلق التقدير دون الابدان واما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق
 بعدم ارادة الحياة فيقبل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده
 في الغافل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد هذا
 المعنى بعم الموجب ايض بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفسه
 القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لا يحتاج الصفات
 الى التكوين لاحتياج التكوين الى تكوين وهم جزا ونحن نقول كما ان ثبت في الآخرة
 صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب
 و ارادة من اعمال الآيات بها يتحقق الضرب وهو وقع منزه عن الآلة لكنه يتأخر
 ان يكون له صفة يتوسط بها الاثر بغيره مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة
 سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولادليل على كونه صفة اخرى
 سوى القدرة والارادة فيقيد ان مبدأ الخلق هو القدرة والارادة لا
 غيرهما وليس كذلك اذ لابد من العلم ايض قال * ولما استدلال القائلون
 بحدوث التكوين بان لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعني
 يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المفعول
 متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يستلزم
 ان لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المكون
 عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجوده على التكوين واللازم لتقدم التكوين
 اما قدم المكونات او حدوث التكوين القديم والاشارة الى الجواب بقوله
 وهو ان التكوين كونه للعالم ولكل جزء من اجزائه لاني الازل بل لو قلت
 وجوده بغيره رايه فيقيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم
 وبكل جزء من اجزائه فيعاد بالاضافة متعلق تلك الصفة الواحدة بامور
 متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون
 نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات وعدم وضوح عبارته فيما

جواب
 عن
 قوله

فقد
 روي
 في
 نسخة
 اخرى

فقد

لا يقال كون التكوين مع المكون كالضرب مع
 المضروب يقتضي تقدم المكون على التكوين لان
 التكوين مقدم على الضرب وتقدم المكون على
 في جرد الاستدلال للمفعول لاني غيره
 طردون

وتل منث ذلك تشبيههم التكوين بالضرب
 وهو ليس الا في جرد كونه من قبيل الاضافات
 لاني كونه متأخرا عن المكون كالضرب عن المضروب
 كما عرف

قصده قال اشارة الى الجواب اشارة الى الحق ولا ينبغي ان يكون له للعالم ليس
 الا كونه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على
 الابدال والاشارة في قوله لو قلت وجوده زائدة او بمعنى في والظاهر ان قوله
 وهو كونه للعالم اشارة الى انه لا يكثر في التكوين وانما يستعد بتعدد الصفات
 والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والاحتياج للتكوين الى تكوين اخر ولم يجر
 والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلف
 بالعقل الاول فقط واستندا وباني الممكنات الى العقول والظاهر من الكل
 انه وقع لما يورد من ان تكوين الشيء ان كان في حال عدم لزوم اجتماع الوجود
 والعدم وان كان في حال الوجود لزوم تحصيل الحاصل حتى وقع بان كونه حال
 حدوثه فثبتت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر بطريق
 والحق ما اش رايه من ان تكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان
 قوله لو قلت وجوده متعلق باصنافه التكوين الى العالم واجزائه وتقيبلا
 يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به
 التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قبل الاشبه بالمتن ان التعلق
 قديم كالشكوك والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجوده
 في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان متحقق
 ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين
 بسندانه لا يلزم من قدم الارادة وقدم المرات والمقدورات واما جعل
 العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه نوع عالم بالاشياء و
 في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر
 بعده سوى التعلق الازلي به فقال وما يقال قبل اي في جواب استدلال
 القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم
 قدم المكونات وقديمتهم انه اعترض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم
 انه وحاصله ان الزيد يقيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا ينبغي ان الامر
 فيه يبين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الزيد عن القبح هذا والحق انه

منه الى قوله والاخط محمد قبيل قوله ومنه البين
 فيها بعد
 محرو

منع عدم تصور التكوين بدون المكون الجواز
 ان يكون التكوين قديما ولا يلزم من قدم
 قدم المكون كما لا يلزم من قدم الارادة وقدم
 قدم المقدور فاضم
 زام

منع الاستدلال قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث
 سواء كان التكوين قدما او حادثا والجاب المثار اليه بقوله فبعضه نظر
 تصوير معنى القديم والحادث على وجه يستدفع به المنع ويصح الملازمة وفيه
 نظرا آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكتفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الي
 الغير يستلزم الحدوث ان المراد ان ما يقال في بيان بطلان استدلال قدم
 التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر ووجه لا ينظر
 الا ما ذكره الشرح قال نعم اذا اجابنا صدور العالم بشعر بانه يتم منع استدلال
 قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك
 وفيه بحث لان عدم صدور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون
 قدما بقدم التكوين سواء كان الصانع محترا او موجودا قال ومن ههنا
 يقال اي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اي من ان المراد بالحادث
 ما له جوده بدائه وبالقديم خلافة وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا
 ما له جوده بدائه لا يوجب كون اضافته للتكوين الى كل جزء من العالم رافعا
 سلبا من اجزائه مالم يثبت ان اضافته للتكوين توجب الحدوث جميعا
 بثبوت البدائه للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع محترا لا بالثبوت
 انه يحصل تخصيص تكوين كل جزء به وقت سواء ثبت الاختيار كذلك
 او لا لانا نقول فيمكن وجود البعض الازل قال والى اصل اي حاصل الجواب
 عن الاستدلال واراو بالصفة الاضافية ما ينفعك عن الاضافة ولا
 فكون الضرب نفس الاضافة ثم واراو بكون التكوين صفة حقيقية
 انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفعل ثابته
 مع الاضافة فلا ينفعك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته مع
 مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية
 ما يتقبل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو نفسه باخراج
 المعدوم من العدم قال وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول
 كما يفصح عنه بيان الشرح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع
 بصفات مع على مذهب من يقول بامتناع
 بطريق الاختيار
 استاذ

المراد من قوله في خبره ان
 التكوين هو الذي لا يتغير
 وهو الذي لا يتغير
 وهو الذي لا يتغير
 وهو الذي لا يتغير

التكوين

التكوين وزيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج بل هو امر عقلي ينبغي
 ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت بيبته زائدا على المكون قائما
 به لازما على المكون اسم مفعول والظاهر ان المراد انه غير المكون من حيث
 انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على من ينفي
 حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول ووجه تبيينه عليه بان الفعل غير
 المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزمن ان يكون له المراد
 بقوله عندنا جمهور العالمين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولم يثبت
 ان لا يكون مع خالفه ومكون واحد الا انه جعلها وجهين باعتبار جهتي الزوم
 والاو ان يقول وفيه وجه عدم كونه خالفا للعالم محذوقا بظهوره فربما
 قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم
 ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به يستلزم
 ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الخالق خالق السواد لان
 السواد الذي هو عين تكوينه وخلق قد قام به وكون الوجه تبيينها على بدائه
 تغير الفعل والمفعول بنا في كون احد الوجهين تغير الفعل والمفعول بالضرورة
 وايضا لم يجعل المصنوع بدائه المتغيرة بل نفس المتغيرة فينبغي ان يقال
 وهذا كله تبيين على تغير التكوين والمكون يكون الى ضروريه وتأويل ما ذكره
 ان كلمة على ليست صفة للتبيين والتقدير وهذا كله تبيين على تغير التكوين
 والمكون بنا على ان الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث
 لان بدائه كون الفعل متغيرا للمفعول لا يستلزم بدائه كون التكوين متغيرا
 للمكون لان بدائه القانون لا يستلزم بدائه الفروع المتدرجة تحته فوجب
 ان يحمل قوله ان الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغير
 كل فعل مخصوص ومفعول ضروري وقوله في مثال هذه المباحث الظاهر فيه
 هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب
 الكلام بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من لا يفي تميزه ولا يقتصر الواجب
 على ان يطلب لكلام العلماء الراشدين محلا يصلح محلا للتشريع بل يوجب

جواب لو

بل يزوم ان يكون مكون مكونا مخلوقا بغير
 وزوم ان لا يكون مع خالق ومكونا واحدا
 جديها وجود باعتبار جهات الزوم
 استاذ

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع
 بصفات مع على مذهب من يقول بامتناع
 بطريق الاختيار
 استاذ

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع
 بصفات مع على مذهب من يقول بامتناع
 بطريق الاختيار
 استاذ

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع
 بصفات مع على مذهب من يقول بامتناع
 بطريق الاختيار
 استاذ

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع
 بصفات مع على مذهب من يقول بامتناع
 بطريق الاختيار
 استاذ

ان يطلب الكلام كل عاقل محل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق انما لا يجاز
 متعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعاقب الارادة مع ان الحادث مع متعلق
 الارادة واجب كما انه مع متعلق القدرة كذلك مبني على انه واجب
 حين متعلق الارادة لانه متعلق القدرة التامة على وقوعها ولهذا لا يجزى بالارادة
 لانه ليس مع ارادتنا متعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يبين كثر العدم اذ كان
 عنه بقاء والمراد بالعبارة المنفك بعضها عن بعض قال كثر ذلك كثر
 الشرح وجه التكرار تأكيد وتخييف فنبهه وقوله تخصيص الكمالات بوجه
 دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدمات لان متعلق التكوين بعد
 تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة لتع مخافة للفلاسفة في كونه تع
 موجبا وفي كونه تع ذاتا مجتزا لا متعلقا ببعض واليقول بنظام العالم وجوده
 على الوجه الاصح من الوجوه الممكنة وليس على كونه مختارا فاحذر ان الحكم
 به بوجوب مطلقا حكمه بالاجاب اذ لو كان تع موجبا لم يكن وجود العالم
 على الوجه الاصح بل على الوجه المنعني الذي لا وجه ورائه فلا يتصور ان الوقوع
 على الوجه الاصح اوجه الكمال المطلق للمناسبة الكمال كما قال الحكيم فلا يدل
 على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذاته
 العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضا النظام
 الاختيار بوجهي قال ورؤية الله تع بمعنى الانكشاف التام بالبصر
 المراد الانكشاف التام لا بما يعتاده النفس من ادراك المقابل لبصر
 على مسافة مخصوصة باحاطة المخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة
 البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر
 تع بان يخلق الله تع صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تع على
 نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا تنزع لنا في
 الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ ك
 هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية قال جازية في
 العقل اذا ختم ونفسه قد سكت المتسلف في اثبات الرؤية طريقا

نفس الرؤية على وجه يصلح محلا للنزاع وتحريره
 الى ان المراد بالرؤية ليس ما تقتضيه النفس
 زان

توحيها موجزا وذلك ان الفعل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل عالم بقوم
 وليس على مطلقا لا يجب قبوله والا لا يرتفع الا مان عن العقل واذا جازت ذلك
 عليها التصور فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل البصر عالم بقوم على عدم صحة ظاهري
 فاثبات الرؤية باذلة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل
 الاشتناع الا ان يجعل اذلة الصحة معارضا مع اذلة الاشتناع فمن قال الجواز
 بمعنى فسر الشئ بهو الامكان الذهني وليس يحمل النزاع اذ الحضم فائل
 به لم يأت بشئ وقوله عالم بقوم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا
 يحتاج تخليص العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة اى العقل يجوز ويتقوى
 تجوز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث عدم البرهان
 على الامر الثابت ازلا وابدا ان لا يكون الاصل عدمه وقدره يجعل جواز الرؤية
 ضروريا على ان الاستدلال على الخلق تنبيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم الدليل
 العقلي على النقل مع ان التعويل على النقل لما فيه من الضعف والكلغات
 حتى ان الشيخ با منصور لم يمسك الا بالنقل على ما قبل ولذا قدموا الدليل العقلي
 بان الدليل العقلي المتبقي على واللة اذ لم يمنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا
 مقدم على التعويل على شهادة النقل على ذلك عرف ان تنبيه فلا يوصيه لا يصفه
 ويشترط على التكلف فلا حاجة الى ان قدم العقل سلوكا بطريق الترفي من الضعف
 الى الاقوى فان ضرورة ان تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان الفرق
 بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه متبعا لانا تفرق بالبصر بين الاعى والاقطع
 مع ان الاعى والاقطع لب مرتبين وان القطع بشئ وجداني لا يحتاج فيه
 الى دليل فكان الظاهر ان ترى الاعيان والاعراض ضرورة ان تفرق قال ولا بد
 للحكم المشترك من هذه مشتركة ولا بد من عدم تجاوز البعد محل الحكم فلا يصح
 ان يكون موجودا في المعدم الذي يمنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون ذلك
 العدة الامكان المشترك بين المعدم والموجود والاشياء من الامور العامة
 ولا قال في المواقف وهذه العدة المشتركة اما الوجود او المحدث ثم بعد
 سقوط الامكان ايض التزويد ثم لجواز ان يكون الوجود بشرط المحدث او الامكان

انما جاز عرف العقل والاشياء فيهما
 احتمال ان يظهر من عقل على مطلقا
 الصنف والاشياء في جميع الظواهر
 في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يكون
 عقل على اشتناعا لعدم من ذلك ان عدم
 حكم العقل بالاشناع في سلك قوته عدم
 في العقل بالظواهر اذ هو يقتضي عدم
 في اثبات جواز الرؤية ولا يجتاز
 ذكره في اثبات جواز الرؤية ولا يجتاز

لان تخليص العقل بنفس انما هي خارجا
 لم يوجد البرهان فيكون قوله عالم البرهان
 مستدركا احاط الاستدلال به بوجه

وله قيل ذلك داخل في الترتيب بوجه انه ليس الوجود المشترك بين
 الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة
 من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع دخلا فيما سببه كونه الشئ
 كالمنع بسببه جواز علة التميز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويرد بنفي مدخله
 لعدم في العلة انه لا يدخل في علة الامر المتحقق والا فعدم العلة لعدم
 المعدول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من طبيعته بوجه
 آخر قال وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
 وغير ذلك وقع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع
 الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتميزها مكابرة محضة و
 خروج عن الانصاف وجزء العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالترام
 صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد للمشي على هو معناه في الرؤية
 وحقيق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الى نفس من الهوى و
 التغلب الذي هو اصل العادات قال وحين اعترض بان الصحة عديمة *
 لانه سبب ضرورة الوجود والعدم وبوجه عليه المنع بسببه انه سبب امتناع
 الوجود والعدم وسبب الامتناع هو الوجود وقوله ولو سلم فالحال انه
 انه معناه انه لو سلم استلزم الصحة العلة فلا نسلم استلزامه علة مشتركة لجواز
 كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تغليب الواحد بالنوع
 بالعقل المتعددة ذلك ان نقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف
 الحقيقة وح يكون صحة التغليب المتعدد اظهر من توهم صحة منع الوحدة
 البوجهية فقد بقاء عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم
 استلزام الصحة العلة وتسلية ومنع استلزامه العلة الوجودية لان النوع
 وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العيز
 والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاوتان
 باطلان فحينئذ الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني بوجوب
 مشتركة والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تغلب

فقد تقرر بعض الغيبيات بالامساك ذكره من النوع بقوله
 يرد عليه ان التميز المطلق وجوب الوجود بالغير
 والمقابلة لا يخلو في قول الشرح فيه نظر لا شئ
 آخر كما هو الظاهر

الوجود للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا انه ينبغي ان يمنع المشترك
 الوجود او ك ما يتعلق انما يتعلق بالمتفصل العاقل وهي اما الوجود او الحدوث
 او الامكان فلا ولي ان يكون منعنا ذلك وكما يمكن منع مشترك الوجود حتى
 لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع مشترك بين الواجب والممكن فلا يثبت
 صحة رؤية الواجب قال اجيب بان المراد بالعلامة متعلق الرؤية والقابل لها
 ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا اذ اورد عليه ان هذا المستلزم لا يرفع الاخراف
 عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشئ
 من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب
 والممكن وبذلك اجاب بنفي الدليل واورد ايضا ان الهوى المطلقة
 اعراضا عن مفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل
 بخصوصية الا ان رؤيتها اجابية لا يقدربها على تفصيل خصوصيات البصر
 فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية واستصعب السبب في
 الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصح للتحويل والصالح للتسكيت به
 انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشئ من بعد لا يفيد
 الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلم يكن صحة رؤية كل موجود
 لم يكن اثر رؤية الشئ هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض
 من الاغراض او موجود او ممكن ولم يرد ان المبصر الهوى المشتركة فان قلت
 لو كان المدرك الوجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب
 ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت ينتفي في مقام الزود
 بعض احتمالات لا يبعد المقام وقوله وسو المعنى بالوجود والاشتراك
 ضروري اما منع لكون وجود كل شئ عينة او تاويل لقول من قال
 بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا
 ينبغي ان كون المدرك الهوى المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث
 يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشئ يرجع اليه اذ حاصله انه
 كمن مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن الوجود واما ما

هذا خلاصة ما ذكره الشرح في سنته المقصود
 حيث قال وجواب ما مر في بحث الوجود من
 ان الوجود مشترك بين الكل عند جوهري
 المتكلمين غاية الامر ان لا يفرق بين
 الوجود في الذات ما دام كماله مجموعا على
 علة واحدة متحققا ان الوجود هو كونه
 شئ له هوية فاشتركة ضروري انتهى

يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملبوسة فمدفعه ان ما تقرانه يجوز ان يدرك
بكل حال ما يدرك بالآخرى بعينه استندام صحة الابصار صحة التمسك بالاثبات
لما لم يرد النقل بالتمسك لم ينتقل الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون
خصوصية جرمية او عينية دون خصوصية عينية او عينية والابق بقوله
ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمانية وما يشتملها من الاعراض هي العينية
وما يشتملها من الاعراض قال وتقرر الثاني ان موسى عليه السلام قد قال
الرؤية وما يدل على الامكان انه نفي الرؤية دون امكانها فلو كانت ممكنة
نفي الامكان تصحى باعتقاده او اعتقاد غيره ومنه كلمة لكن حيث قال
ولكن انظر الى الجبل فانية في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقيل
حصوله لا ينفك كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممكنة لا يكون
لكل مكان موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمنع الرؤية وينتج على ذلك
تعليل الرؤية بالامر الممكن على مكانية اية وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت
الحج عند ثبوته لا على امكان الحج عند مكانية وتعليل ثبوت الحج على الممكن
الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحج ولذا صح ان انعدم المعدول لعدم
العينة وان كانت واجبة فانية ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون
بدون الحج وانما يجوز تعمق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحج وكذا
ما قيل في بياضه انه لو كان المتعلق على الممكن مستقلا لا يمكن صدق المدحوم بدون
صدق اللازم ممنوع لان المتعلق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الاكراه
عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء
يدل على مكانية ولا يتعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتناسل
وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به يرد عليه
انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليل على تحقق الثبوتين فالاولى
على تقدير ثبوت المتعلق به قال فسال ليعلموا امتناعها كعلمه ولم ينقل
ابرهيم لينظر واليك لان نفي رؤيته اول على الامتناع من نفي رؤيتهم و
ربما يقال سال ليعلموا ثبوتها ما علم بالوحى كمال ابراهيم عم

حسن

ثم انهم في الغالب يجوز ان يكون

حيث قال رب اني كيف نجى المولى قال ولم تؤمن قال شي ولكن يطمئن قلبي و
قوله وبانا لانهم الظاهر وبانا لانهم يكون عطف على ان سؤال موسى عليه السلام و
وجه كونه المتعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه بان
اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان
ترتيب الدليل النقل بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يستدفع
امكان المتعلق عليه بان استقرار الجبل حال تحركه الجبل يجوز ان يكون متمسقا وقد
ينزح ان القوم كانوا مؤمنين بانه كافرين بنهضة موسى عليه السلام لانهم
ارتدوا بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية
ممنوعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لا بد لهم
من بيان الامتناع فنبهوه اقولا وبها ان الله يقول ارجى فلا يكون السؤال عبثا
ولو اراد الاستقرار بشرط الحركة لزم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجها
قال واجبة بالنقل بعد الفزع من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع
وغيره عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مستبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوب
كما تقرر في محله واداء الوقوع بالضرورة لان ما خبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة
او اداء بالوجوب الثبوت فتمنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤيته
المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل *
لاشتماله على قوله خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين
على ما بعينه لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص
بدار الاخرة قال ام الكتاب فقول قع وجوه الآيات المخصوصة في الآيات ما وثبات كثر
في المبسوطات وبقى عليهم بعض التاويلات اقرب مما ذكره وهو ان ربها
عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اى وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها
لان المنظر اليهم بوجوب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة
وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية بعم الكل وليس
كروية الهلال مختصة ببعض المستهين ولم يبلغ مع اجتماع احدى وعشرين
من اكابر الصبية في روايته عدد النواثر لانهم لم يجمعوا في الرواية بل روى كل

واجب على وجوده وهو الوجوب الحاصل
بالاجاب عنه الوجبة ووجوب لا يفي به
الوجوب بالاجاب عنه البقية هو ما قاله
الحاكم يمكن موجود فهو محفوف بالوجوب
كما حققه الشافعي الكندي في حاشيته

هذا مدح للمكان

نزلوا وانما يفيد رواية الكثير المتعدد التواتر لا شمع منهم جميعا لان شمع من
 واحد نقل من واحد منهم وهكذا قال واما الاجماع فهو ان الامة كانهما مجتمعين
 وبلفظ لا يسلم الاجماع بل يتوهم سكوت من تحقيق الابات والسكن من كثير
 من اهل قرن ولامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجماعا على قولين
 صحة الرؤية مع الوقوع واستناعتها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل
 العقلي لا انكر الوقوع لكان قولنا ان الامة اجماعا على صحة الوقوع مع عدم الوقوع والقول
 الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيفت بان نفي الصحة والوقوع
 لم يقبل بالوقوع بعد الصحة بل سكوت عنه فالقول بفساد خرق للاجماع وبكسر
 دفعه بان نفي الوقوع الدال عليه ظهوره في الامة السبعة المذمنة لاهل
 الشريعة لم يمنع العمل به في الايمان فلا يخالف بعد ثبوت الصحة بحكم
 بالوقوع وكما كانا مجمعين على ان الابات الواردة في ذلك مجمعة على
 ظهورها كما انها مجمعة على ان السن الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع
 في الابات مستلزما للاجماع في السن اكنفي به فان قلت له اجمع الامة على
 كون الدليل العقلي مجمعا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره فيبقى ان لا
 يعمل بهذه الاجماع لظهور الخطا في الاجماع واجتنابه على عدم الاطلاع
 على الامتناع قلت نفي الجزا لصاوفي اجتماع الامة على الخطا فالاجماع بحكم
 بان دليل الامتناع شبهة والمصادمة بالاجماع باطل قال والجواب منع هذا
 الشرط ايا مطلقا بناء على ان الاشاعة جواز رؤية ما لا يكون مغايرا
 ولا ما في حكمه من المرئي في المرئي بل جواز رؤية اعمى العينين بقية التمسك وفي
 الغائب لا اختلاف الرؤية بين في الحقيقة فيجاز ان لا يشترط في رؤية الغائب
 المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية المكثفة نسبة
 الى ذاته المخصوصة كنسبة الالكثف الى المسى بالابصار الى سائر البصرات
 والالكثف على وفق المكثف في الاختصاص بجهة وجر وعده فقط
 وقيل الغائب على ان يكون له كثرته الى منع الشرط في الغائب
 بعد الاشارة الى منع الشرط مطلقا يعني لا يسلم الشرط في الغائب

مؤدى

ثم قال وقد يستدل على عدم الشرط برؤية الله تعالى باننا نرى عليه ان هذا
 الاستدلال لا يبنى بشرط المسافة واتصال الشاع وكون المرئي في جهة من المرئي
 لكن لا يبنى كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه يبنى بشرط المكان ثم وجب
 الله تعالى في رؤيته الى مكان وكان المستدل يستدل على عدم اعتبار هذه الايات
 في مفهوم الرؤية وامكان تحقيق حقيقة الرؤية به ومنها فيصح حمل الاول السبعة
 على ظهورها بناء على ان الله تعالى بقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها
 في بصرنا في ذكره من النظر مستدفع قال لو كان جائزا للرؤية والحكمة سببه
 لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرط والا اى وان لم يجب ان يرى
 لجزان لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو شرط
 وتحقيق الجواب اما منع استخدام جواز رؤيته رؤيته بتوقف الرؤية على خلقها
 واما منع استخدام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا
 بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون
 ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لا يخلق
 الله تعالى الرؤية ويمكن منع استخدام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى
 مشروطة بطافة العبد ولهذا يمنعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقته
 وطاقت ذلك انما تقطع في الاخرة قال ومن السمعات عطف على قوله
 من العقليات في تركيبها وقوى شهادتهم من العقليات وقد اورد منها
 اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعدم السلب
 لجواز ان يكون سلب العموم فان النقي الداخل على العام يكون نقي العموم و
 منع كون ادراك البصر للرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة
 ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون
 مختصا بجمل قوة الباصرة في الدنيا لكن لا يبنى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق
 وعموم الاوقات والاحوال فخر لاندركه الابصار على خلاف ذلك خلاف
 ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بنفسها
 من غير حاجة الله تعالى فان قلت قلت والامة على نفي الوقوع والختم بدعي

الاشياء فكيف يقع التمسك بها قلت يجمع الالة مدحاً مع بني الرؤية
وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يمتنع عليه مع فان قلت كيف
سليم كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيراً
ما يصرف العموم الذي في مدح السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في
وامانا بظلام للعبيد فانه مبالغة في ثني الظلم وليس ثنياً للمبالغة في الظلم
ويمكن ان يجمع الالة وبسبب صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له مع ان يصير
مدركاً له وادراك الابصار ان يصير مدركاً لها فالمعنى ادراك الابصار ليس
كادراك الابصار لاكتشافه فانه ليس في وسع الابصار بل بطله وجعل مبعراً
لها قال وقد يستدل بالالة على جواز الرؤية اذ لا امتنع لما حصل التمدح
بنفيها كالمعذور لا مدح بعدم رؤيته لا تشابه الملازمة ممنوعة بل ماحده
صفة مدح بشبه ان يكون ضرورة ذلك عدم القوي في المدح وعدم تمدح
المعذور بعدم الرؤية لا نسلم ان يكون لا امتناعاً اذ الجسم المعذور يمكن رؤيته
والبارى مدح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة الانتفاء المحل لا يجيب
المدح لان جميع المعذومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا
يرى انه لا مدح بنفي الشريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع
بشبهتها لا يشبه وجهه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرتباً لا يدرك بالابصار
ان الظاهر من ثني المعبد رجوع النفي الى العبد وقوله ومنها عطف على قوله
من السمعات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعات هذا ومنها ذلك
فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا
وهذا والمثاله به هذا في قوله ولهذا اختلفت الصحابة امكن الرؤية
وسبب امكن الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحكم بالوقوع لما حكم به وكون
الاختلاف في الوقوع وليس الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان
لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل والرؤية
في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شيوخ الكرام في رأي ربه مرة في
المنام فتبين سنة بعده كان وانما مع كمال فكما انه فرصة استغفار النوم

وهذه الروايات من مثني في الغراء حيث كان ينزل
فرائد سورة بسبب على الخي في حين رايته فقامت
تنزل العزيز الرحيم بضمهم على الخي في منزل بفتحهم
وقال في نزلة تنزلها بضمهم على الخي في منزل بفتحهم
بشفت الخي في نزلة تنزلها بضمهم على الخي في منزل بفتحهم
زاد

رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قال والله
خالق الافعال العباد ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل نعم الافعال الخلق
كلها وان الالة انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم
لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا بسبب مذهب الاستدلال مع انه
جعل المدح في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يمتنع عن اجتماع مؤثرين
على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في
الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير وقت شئ من تقديره كمال
قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا ينبغي ان نحاشي قدما
المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع ويقاوت بين الخلق
والاجداد والاختراع على انه ربما يخص لفظه به مع لا يجوز اطلاقه على غيره مع
جواز اطلاق ما يشترك في المعنى كلفظ الرحمن وكون الرجم فتجسس المتأخرون
ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والعصيان امثلة الى ان المراد
بالافعال ما يسي فعل لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد
فما احراز عصيان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقوله الاخرة
والى ان الخلق يتبع بالاعدام المضافة وان لا يتبع بالعدم المطلق
وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصل
فلا يقال الكفر والنقص مراد الله مع لايها به الكفر وهو ان الكفر والنقص
ماوربه لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند التباس
يجب التوقف الى التوقف والاعلام من الشارع ولا توقف ثم كذلك
لا يصح ان يقال هو خالق القادورات وخالق القردة والخنزير لا يقال
له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شئ قال الاول ان العبد
لو كان خالقاً هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه
باجتماع قدرته مع قدرة الله مع وجعل توقف الاجداد بالقدرة والاختيار
على العلم بالتفصيل ضرورياً والموقف بينه بان الازيد والانتقص مما اتى به
ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصود والاختيار لا بد من العلم به والفرق

ثم ان الخلق من الذي هو مدحاً
بشبهتها لا يشبه وجهه
وهو لا يقع بسبب العبد
والا كماله اشبه وقياسه
بعدمه ولا يجوز ان يكون
المدح مدحاً بغير وجهه
مصدر كالمعذور

بين المكتب وبينه في ذلك سهواً كان بينا وبيننا مشكوك وان قيل ان
 انقضاء الوجود بخلاف المكتب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه المكتب
 والتمثيل المشي على سكنات مختلفة اى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب
 الجسم من الجواهر المفردة لان كون الهبوط داخل السكنات من فروج فلاتيم
 على ما سن نوقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر المفردة وقوله وليس هذا هو
 عن العلم بل ليس عنهما لم يعلم رد لما يقال ان لانهم انه لا شعور للمشي بهذه
 الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور
 بالشعور لا يبنى حين السؤال عن الشعور به وقد دفع الحجة بان يحصل الشعور
 وينشئ في الحال ولا يبنى وبينه بعد لا يخفى وقوله وهذا في اظهار افعاله فيه ان كون
 داخل السكنات اظهر من حركة اعضاءه وتحريك العضلات خفي والعضلة
 كما نصب معه لم يقدح في الغامض فانى علمكم على ان ما مصدرية
 لتلا يحتاج الى حذف الضمير يقال برزح ما الموصولة بالاستغناء عن جعل الفعل
 بمعنى المفعول وعن اعتبار الاضافة الاستغرافية اى خلفكم وجميع معمولاتكم
 على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للمعوم
 محذوف الضمير هو ان هذا وبرزح ما الموصولة ايضا ان فيها مطلوبة ما تخفى
 قلنا لم يبرزح الشئ بالمصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المفعول بل
 مع جعله باقيا على معناه بل لم يبرزح اصلا وانما بنه على ان الداعي اليها ليس
 الا هذا القدر هذا وبنه بقوله او معمولكم على ان النقص وليس تام لانه يدل على
 المطلوب على كل احتمال واما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية
 وبرزح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر
 بمعنى المفعول فليس شئ واما احتمال كونها موصوفة اى شئ تعملون
 فما ينفى المقام لكن في قوله وللاذول عن هذا النكتة ان ف وهذا التوهم
 لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل
 للفعل والعمل يقال فعلت ضربا وعلمته ولهذا يسمى المصدر مفعولا
 مطلقا قال وكقوله نفع خالق كل شئ اى يمكن بدلالة الفعل والمعتزلة

هذا هو الحق على الشبان ما جعله ضروريا بعد صاحب
المواقف نظرا حيث بينه لا بد من ويمكن ان
يقال ان ما ذكره المواقف فيه لا بد من
كلام شريفة السيد السند حيث قال كما يشهد
به الجميع

هذا تمهيد مفيد لاجل الروي على الشر بقوله فلا يتم
التمهيد وانت خبير بالاشتمال في الدليل راجع
المدايب اب عللة بل هي راجعة المشهور
ولي

قال عبد الحكيم الاموي ان غرض الشرح مجرد بيان وجه جمل ما مرصد به لا ترجمه على الامور المتوجهه اليها في الغرض بل ان الغرض من شرحه على الشرح انتهى

ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجمعوا الخلق اعم من الخلق والافراد عليه وكذلك لهم ان يقولوا قولنا نحن ائمة من خلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى انهم مستقل بالخلق كمن لا يخلق لانقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوهم بانهم اشرف من مبعودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانقول بانما دس بقى النظم لانه بعد افاقة الادلة على كمال قدرته مناسب انكار كون عجزه مثله لترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول ائمة لا يخلقون كمن يخلق الا انه مكسر لانهم يشركون تلك العجزة عن الخلق اياه في الالهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك قال لا يقال قال لعل يكون العباد خالقا لا افعالا لفظ خالقين لا افعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالانزمام وقوله اذ بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلق لاجتماعهما في الجوسر والعزة لا يثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والزم بالتفضيل النسبة الى الضلال او كونهم مضمينين بمعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مباينة في ضلالهم واصلا لهم فان قلت كلامهم مدلل والمباينة لا تكون كذلك قلت الدليل من القبيات الشرعية والافا ثبت شركك مستقل في نصف الملك اشد من اثبات شركك واما جين لكون منهم مدخل في امر حقيق قال واجتبت المعتزلة المستدل على كون العبادة خالقا فقال لهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورة وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين حركة المرتضى والماشي لبيان الضرورة فجمعهم من مجرم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علقها بها وما باروا ذلك ان تجعل الواجبة وان مكسورة وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان النفس يخلق الله فليس للعباد مدخل فلا وجه لتعليل التكليف بالعقل والبلوغ وقبل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف ان يكون بطلان قاعدة

بسم الله الرحمن الرحيم

يقع مجلس العلم ببيت فرديان عاصمة الهند

بما تقدم على قوله واما الحسين اية ووجه
النظر ان الاحتياج يستمد من النظر

ان الحكم على الشئ بقبحه عليه ما فيه الشك

عامة لغز في بعض نادرة الخطوط

كن به عن انفعال عنه من اصل ومبالغة في مطلقه وبهذه ما في عبارة غيره
 بطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقر في فعد الفعل كذا
 والجواب بان المدح والذم للمحملة كمدح الحسن بالحسن ودم القبيح بالقبح
 والثواب والعقاب تصرف في خالص حقه فلا يستل عما يفعل كي
 يفعل كذا يستغنى بنفع التجربة ايضاً فهو عيناً لان من كل وجه فالجواب
 بامتنان الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قال وقد تمسك بانه لو كان
 خالفاً لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشرب والزاني والمساكر
 والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم و
 الاكل وشرب ما ذكره ليس مثل الايض والاسود لانها ما صدر عنها
 هذه المصادير لا يخرج وما انصف بها فمن لم يثبت عنده للعبادة معنى
 سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة فهذه التمسك كسائر
 تمسكهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن وقوعه
 بان الزاني هو المصدر المنصف بالمصدر والصدق مصدر غير منصف
 لانه يلزم ان لا يوجد زان فتأمل قال واذا تخلق من الطين كهيئة
 الطير والجواب بهما بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب الخلق
 لانه قد كان يخلق الطير عقيب صنع ما هو بصورة الطير قصد بقاها لانه
 عم قال وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته اي بارادته بالعبادة
 باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منية عند
 بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضا وكون الارادة بالشيء و
 الله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون
 افعال العباد بمنتهى تقع بقتضى كونها بارادته فهو قال فهي بارادته و
 مشيئته لكان اوقع وكما يقتضى الكون بخلافه الكون بارادته بقتضى
 الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بكونه عند القائم
 به قال وحكم لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكويد
 يعني قوله تعالى فان الله تعالى اجري عاونه فيما اراد شيئاً ان يقول له

في قوله الكلام وجه الزعم في ذلك
 من مصدر منصرف في قوله
 من المصدر المنصرف بالصدر لا بوجه
 الى

ك

كن فيكون والظاهر ان يراد به الاختيار فان الحكم بنبئ عينية والقبضية
 يكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكم على طبق المشيئة قصد به كرهه تحسب
 اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملي الشكر لكن يعني عنه الحكم بكون
 الافعال مخلوقة له تعالى او لا معنى لكونها بفعله الا كونهها ولم يحمل على معنى
 المصطلح عليه عند الامثلة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
 اختارها عن كثرة التكرار في الارادة قال لا نقول الكفر مقتضى لا فضا *
 محصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضا بالقضا واجب لا يستلزم
 الملازمة لان القضا ليس بغير حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف
 لا والقضا قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة
 الى قوله والرضا انما يجب بالقضا وكون مقتضى وقدم الجواب بقوله
 وما يجب ان ينبه عليه ان الرضا بالمقتضى ايضاً واجب لكن من
 حيث انه مقتضى الرضا به مكسوب للعبادة كغيره ما هو المشهور ان
 الرضا بالقضا واجب انما هو في القضا بمعنى الصفة الذاتية اعني
 ارادة المتعلقة بالاشياء لا بالقضا بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام
 فيه نعم التحقيق ان الرضا به ايضاً واجب قال والمقتضى ارادة
 الله تعالى وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال الكفر
 بظهور حاله من بيان حال الارادة وحج برفع بعض ما تقدم به
 والظاهر ان المراد سبب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته قال قلنا
 انه تعالى اراد منها الكفر والعنى باختيارها الا ان اراد بها ما عرفت فتدبر
 والمعتزلة ايضاً قالوا بالارادة من غير قسرة حيث قالوا ارادوا ايمان الكافر
 رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً لكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى
 عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذ اراد
 ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخفى عن الشئ ولا يخفى
 انه لو تم ارادة وقوع الشئ اختار الله تعالى ارادة الشئ مطلقاً من غير امتناع
 التكليف اذ الارادة تجتمع الاختيار فيلتحق تلك الارادة المطلقة

في قوله الكلام وجه الزعم في ذلك
 من مصدر منصرف في قوله
 من المصدر المنصرف بالصدر لا بوجه
 الى

في ضمن ما يجتمع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالمتنع فيجب فلا يجوز
عليه منع عند المعتزلة ونحن نقول لا يقع منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف
في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته واما
في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيها اذا كان تلك الامتناع ما عدا
تعلق ارادة منع وعلله بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف
ما عليه منع و ارادة واقع قوله والمعتزلة انكرت ارادة الله للشريعة والتعبد
انه فاعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوه وبكره تركه وان كان
حرما فبغيره والمندوب يريد وقوه ولا يكره تركه والمكروه عكس واما
المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهية وفي قوله حتى
انه ارادة من الكافر والعاصي اجماعا وطاعة ان انكار ارادة الشر لا يجب
ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزم ان ترك
ارادة الخير كإرادة الشرف وفي قول المجوسي لان الله منع لم يرد السلامي بتوبيخ
بن الاسلام شريفا على اصل المعتزلة وفي قول عمر بن عبد ربه وتعرضه *
بالتعرض يكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانما يكون مع الشريك المطلب
بجمل ارادة في ارجح الشريك الاغلب و ارادة التي مضطر في يده وفي قوله
الله اني تعرض بالاسناد بانه ناقص في تنزيه الحق وتبيين حيث ينسب
اليه الفتح من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاسناد تعرض بان نقصان
التبجح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا
قال ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادوا وبأمر به اي نحن نعلم من نفس
ان الشيء قد لا يكون مرادوا وبأمر به لداع وقوله لا يرى ان السيد تنوير
ولا يخفى انه لا يصح تعليل بقوله الحكيم ومصالح محبها علم الله ولا بقوله او
لانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا
يكون مراد له منع وبأمر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
بما نعلم من غير نزاع من جهة الله فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون
مرادوا وبأمر به وقد يكون مرادوا ونهني عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان

نظهر

ينظر على الخاضعين عصيان عبده بأمره بشيء ولا يبرده منه فانه منع بأمره
ببرده حكم ومصالح الله وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلاف قال و
العباد افعال اختيارية يشاهدون بها ان كانت طاعة وبها فبكون عليها ان
كانت معصية والكلف عن المعصية طاعة والكلف عن الواجب معصية
فلم يخرج عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها بكونها كالديار
على ان للعباد اختيارية فيها وذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وندم المعاقبة
عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من
سمي الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلفه عنه المعتزلة
اوبان قدرته خلافا لما هو مذهب الاسناد او بسبب ان الفعل بكسبه
كما هو عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند
الفاشي فوه بقوله وللعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث
قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وبتنوع تخلف الفعل عن قدرته
ومن قال مقصوده ان للعباد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر
كما هو مذهب الاسناد او مضافا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق
المرقة افادة العبادة حيث خصها بمذهب الاسناد والاشعري وهو
ثالث لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك لا بد واج
وقوله انك زعمت الجبرية انه لا فعل للعباد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يحتمل
ما شاب وبما قرب عليها بل نفي الاختيار عند هم يشمل المباح والمكروه
بعض وربما يقال يشمل سائر المجهولات ايضا قال ولا قصد نفي
القصد مكابرة صريحة ولا حاجة اليهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة
الفعل الى العبد انه لا ينافر لعقده والقصد خلق فيه من غير اختيارية وضاف
الحركة الى البطش اضافة السبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش لان
الارتعاش علة غائية والارتعاش منسب للحركة والجبرية ان يقول الفرق
وهي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى
لو علم ان لكل خلق الله واجباده لم ينفست الى الفرق واورج على لزوم عدم

نظر على الخواص بانه ضيق الواسع في نفس
الامر

فانما الجبرية هي التي لا يرى فيها
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

ای تعریف الحسن و قوله و یوجب عطف
علی بن ابی طالب و معنی قوله عم من ترک استی
لم یزل شیعی ای یستحق ان لا یسار شیعی
هستند

فعدم العقاب على الفصد لا يثبت في استحراق العقاب والخطا لا يفتقر
 على استحراق العقاب على نصيب قدرة فعل الجزل من عند كسب قدرة
 الشوكس الشر والاضاعة فعل الجزل ايضا وقوله فهدا اذم الكافرين بانهم
 لا يستطيعون يعني ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم انما
 خارج عن قدرتهم لذلك النصيب ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيع
 السمع في معنى صم نزل اذ انهم منزلة العدم لعدم ترتيب الفائدة عليها
 ونزلهم منزلة عدم السمع قال والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة
 وقد انفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب
 ولو عاونا فلا وجه لما قيل ان في الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة
 الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يتنجس بدونها قال
 فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال
 مثرا الى ما تبصر اخر من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم
 لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز
 وجودها عند الفعل بنجد والامثال كما في اعراض بنوهم بقاءها ووقوعها
 المراد ان الاستطاعة بها الفعل مغايرة للفعل والالزم وقوعه بلا
 استطاعة سواء كان ذلك الاستطاعة مسبقة بالامثال او لا فانه
 ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وفي الكلام يوجب جواز
 ووقوعه بان نفى الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل
 يتوقف على انتفاء بل لانه لا يثبت له البيان ومالم يقم دليل على
 وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله نعم يمكن بيان
 انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على انتفاء بقاء الاعراض
 بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبل فائدت
 انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفى وجود
 المثل السابق واخلا في دعوى الاشعري وفيه جحمت اذ المذهب ان لا
 قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من

حيث قال وامانت ع بفوايا واضعيني
على قدام صفة البيان

مثل سابق كما استعرف ويمكن دفعه بان المنق عند الاشعري كون تلك
 القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبل
 على انه ذكر صاحب الموقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل
 وقال السيد في شرحه ويتعلق به ج وبسبب تعلقها بالفعل القدرة لان
 مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل وبسبب تعلقها بالفعل
 حال حدوثه والالزام ايجبا والموجود ووقوله ولم يحدث فيها معنى الاستحالة تلك
 على الاعراض والالزام قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به فطر السج حيث
 قل ولا يجوز ان يمنع الفعل في الحادثة الاولى لانها شرط ثان يتبع
 بهذه المقدمة وتفصيله لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون
 وجوب الفعل في الحادثة الثانية واستناعه في الاولى تحكما لجواز وجود شرط
 في الحادثة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
 فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد
 عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا
 معنى موجودا يمنع قيامه بمنزلة فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشر
 وبما نقلت لك مذهبهم من الموقف فظهر ضعف ما ذكره الشر
 في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون شيئا
 المتعارفة الزمانية الخ قال ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان اراد
 قبل هذا البعض الامم الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان
 الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والالزام
 الفعل بدون القدرة لا امتناع بقا الاعراض والمعتزلة لا يجوز ان
 يكون القدرة عليه معج والالزام ايجبا والموجود فمرد البعض تحقيق الحق
 من غير تقييده بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حتى يحسن
 الا ان يستدل الى حكم بهذه العقل وقوله واما امتناع بقا الاعراض الخ
 دفع لما تنج على قوله والا فبقية ووجه امتناع قيام البقاء والعرض
 معا بالمحل انه لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر

من اشهر حيث قال لان القائلين بكون الاشعري
 قبل العقل لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون
 بقدرة سابقة عليه باق ما ان البتة

في كون معنى الامم من ذلك الكلام
 النزاع بين الفريقين

لكن

كذلك قبل وان ج ليس احدهما اولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة
 بالمحل لكن في تمام امثال هذا الوجه صعوبة او الوصفية تابعة لا خضعا من ان
 يجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بحمل دون اخر قال اشعري
 الى الجواب بقوله خيه انه ان كان سلاسة السباب باقية الى وقت الفعل
 لزوم قيام العرض بالعرض ولو قيل بالسلامة امر عدمي لزوم قيام العرض بالعدم
 وان لم تكن باقية لزوم تكليف العاقل لا يقال تحت رايها ليست باقية
 لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فيمكن العرض القدرة
 ايض مستمرة بل ينبغي ان يقال سلاسة السباب تتجدد تحت الاشكال مستمرة
 الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد ما فيه قال
 فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة صفة
 المعنى صفة المكلف لا نقول لو لم تكن صفة كيف يصح اغنياء والتكليف
 عليه قلت صح لانه يرفع به بحر المكلف ولما ورد في السؤال على كون الية
 شاهدة لهذا الاطلاق لما يجده عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
 بالحيث اسندت اليه وسلاسة السباب ليست صفة له لكن يحتاج
 حل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحيث هو ظاهره
 وان كان قوله فكيف يصح تغييره السبب بهذا الاحتمال وتغييره
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآلة وقولنا هو ذو سلاسة اسباب لا يستلزم كون
 سلاسة اسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو ظلام مع ان الظلام ليس وصفا
 ويبرر بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قال وصحة التكليف
 تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلاسة السباب اذ به يتمكن العبد من
 القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى
 الاول فيه مستحجة كما في قوله فان اراد بالبحر عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
 وفي اطلاق البحر في العرف واللغة على المعنى الاول فطر اذ لا يفهم فيها
 من البحر الا عدم الاستطاعة الثانية قال وقد يجاب بان القدرة صالحة
 للصدق عند الحيثية جعل الشرع الله محصل الجواب ان الكافر مكلف

لان معناه لا لفظ الاستطاعة ولا اختلافا
 في ان التكليف يستلزم معقولة حال لفظ الاستطاعة
 فان لفظ ان يقول لا الاستطاعة التي هي حقيقة

في ان الامم في سلاسة السباب
 الاول في ان الامم في سلاسة السباب
 في ان الامم في سلاسة السباب

بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا بد من تكليف العاقل فلو لم يقدم
 القدرة على الفعل لم يكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون
 كلام المتن تحريك القول الامام بعض قال هذا محال يصور فيه نزاع فيه بحث
 او لا يشعر لا يجوز تقديم القدرة لا متنازع بها العرض فلا وجه ان يقال يروى
 انه يردم بقاء العرض قال ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متعلقا
 في نفسه بجمع الضدين بما انفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور
 وان تأمل كلام المواقت فتارة يشير بالخلاف فيه ايضا بالافتقار الى ما لم يكن
 في نفسه المتنازع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متعلق عليه بما لم يكن
 في جوارحه واما ما يتنازع بناء على علم المصدق وادواته خلافه فان التكليف به واقع
 فغلو وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسامه ما لم يقع به
 التكليف فعلى ما شرع به بعض كلام المواقت صحيح وعلى ما يشعر به البعض
 الاخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمنع في نفسه وانما ر
 بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف
 العبد غير محفوظ وما يدل على ان الامر في قوله انبثني باسمه هو لا ليس
 بالتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة له تعالى عدم وقوع
 التكليف الى حر تحصيله لا لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي في عدم وقوع
 التكليف وانما ينافي في عدم امكانه قال القاضي في تفسيره لمعناه لا يتحقق ما
 لا طاقة له من البلاء والعقوبة او من التكليف التي لا تقع بها الطاقة
 البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامام السائل المختص
 عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحصيل العوارض والعقوبات والبلاء بعينه
 لانه لا ينافي سبب ان يسأل السائل عدم تحصيله لا طاقة به بل ان السائل
 السائل عدم تحصيل العوارض والبلاء مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم
 بعدم وقوع التكليف مع جوارحه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا
 اخباره مع فلذا استدلل عليه بقوله لا يكلف العبد نفسه الا وسعها
 لكن الدليل انما يثبت لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفرد

قال الاستاذ لم لا يجوز ان يكون هذا من قبيل القسم
 الثالث اي ما يتنازع بينه وبين الله تعالى علم خلافة
 واراد خلافه يعني لم لا يجوز ان يكون الامر بابناء
 الملائكة كما لا يجرى بان الكافر وقتل يردم على
 هذا ان يعصوا ما امر الله بسبب عدم الابناء

الصواب من اهل ذلك التكليف لانهم كانوا
 حيث قال الله تعالى واذا قلت للملائكة اسجدوا
 وقول تع لا يعصون الله ما امرهم وينفذون
 ما يؤمرون كذا قال المفسر

اي وان لم يدل على جواز التكليف بما لا يطاق بل
 كان التكليف بما لا يطاق في جوارحه لما سئل
 المختص عنه لانه لا فائدة فيه ان فيس لما سئل
 قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيسأل
 ان لا يسأل المختص عنه وان كان جوارحه فيسأل
 لا فائدة فيه قلنا ان السائل يطلب بقاء عدم
 التكليف بما لا يطاق وطلب الاستمرار اقول هذا
 الجواب انما يثبت اذا لم يكن المنفرد بالتمتع

لنفي الاستمرار وادون بها مخرط القناد قال وجوز الاستمرار لانه لا
 يقع من الله شيء فان شئنا اوجب تجويز التكليف بالمنع في نفسه قلت
 لم يجوز لانه لا يتنازع لان المتنازع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق
 ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من
 العبد المستحيل قال وهذه كهيئة ثابته هذه كهيئة كما لا يخفى على من هو
 اهل التجويز واما سببها فكيف لا يجبها الى وقت نظر في استخراجها ودفعت
 بالنقص وهو انها لو صححت لزم ان لا يجوز تكليف في امثال الى سبب لا ينافي
 لانه علم انهم لا يؤمنون ايمانها فالتكليف وكل واحد يؤمن عند انفسه لانه
 لا يتغير ايمانه ويمكن دفعه بان كل واحد مكلف بالايمان قبل انفسه او
 كان التكليف بالايمان مطلقا فكان بالايمان عند انفسه عند المكلف
 به وخارجا عن عمدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال
 مع عدم تنوعه لانه لا ينافي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشيخ اي هو
 ان يقال على تقدير وقوعه لا يردم كونه مع التقدير وقوله يستندم كون خبره مع
 تع بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخرج عنه وانما خبره من عدم ايمانهم
 لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لا جبره لا بعد ايمانهم قال
 وما يوجد من الام في المصروف حتى ايمان الله يجمع مع قوله والله تعالى
 خالق لافعال العباد والخلاف في انه اهل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد
 بالانسان لانه اخبر من العبد وقوله لا يصنع للعبد في تحليته بعد جعله
 مخلوقا مستوع وهو ينبغي كونه مخلوقا للعبد ينبغي التكليف لا محالة فان مكلف
 العبد مما للعبد صنع التحليته او لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخله
 الله وانما يخله عقوب صنع فلا يرد ما ذكره الشيخ بقوله والاولى ان
 لا يقيد بالتحقيق او يتجوز انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخييل
 فما وجد سوا هذه العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع
 من فعل محقق عقوبه عادة ما يضر به احد وقوله واما الاكساب
 فلا سحر الاكساب ما ليس قانما بحسن القدرة يعني استمرار الكتب

حسب الاستدلال لا يكون المنفرد
 اي ان الله لا يكون المنفرد

لان الله يستد من ملكه
 لان الله يستد من ملكه

ما ليس قائما بحمل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان
 قائما باننا ظركم ليس قائما بحمل القدرة عليه وهذا انه قد يقع ان المتولد
 قد يكون قائما بحمل القدرة ولم يتجنى في دفعه الى ما قبل ان هناك شبهة
 مطلقة وهي ان تعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
 فينا كذا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات
 واورد على ذلك لا يمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد
 قبل وجهه مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافي في كونه مكتسبا كما ان صرف
 القدرة والارادة الى فعل مباشرة بوجبه وبفوت التمكن من تركه ويمكن
 دفعه بان التمكن من عدم الحصول له لم يتعلق الارادة به قبل الحصول
 لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب
 مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال وهذا لا يمكن من حصولها لان
 التمكن من الحصول ان يكون الحصول بالارادة المتكفل فان الارادة ما به ترجيح
 احد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكر
 يظهر فيه اختاره فاعلم قال والمقتول اي كل مقتول ميت باجلا لاجل
 في الجوان الزمان الذي علم انه يموت فيه وللتكسر اجل واحد عند
 غير الكسبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشعة و
 يتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكسبي فانه
 عند الكسبي بعض مات باجل فلا يكون قوله والمقتول ميت باجلا مخالفا
 لما عنده ومن قال اراد به غير جملة وذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله
 واقع بالاجل منسوب الى القائل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كقوله
 في سعة فانه لم يجز عادة مع يموت جماعة في سعة يريد قوله انهم انهم
 لم يقولوا ان كل مقتول ميت باجل فيكون هذا القول لا كزعمهم بعض فلا
 يكون التقييد ببعض لا خراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف
 لما ذهب اليه من سوء فهم لعدم الالتفات الى زعمهم واستقامة عن درجة
 الاعتبار لان الفرق غيرتين بين ما هو خلاف العبادات وما هو عادة

هذا هو المقصود
 من قوله لا كما زعم
 بعض المعتزلة يريد به
 غير الكسبي فانه عند
 الكسبي بعض مات باجل
 فلا يكون قوله والمقتول
 ميت باجلا مخالفا لما
 عنده

المراد ببعض المخالف هو بعض المعتزلة
 جعلوا بعض المخالف هو بعض المعتزلة
 وقوله لان الفرق عدة لعدم الالتفات قال
 الاستدلال المراد ببعض المخالف هو الى
 وقوله بعدم متعلق بقوله خص وقوله لان
 الفرق عدة التخصيص

واما وقهم فيه الحرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة
 فعل القاتل وجعل فعل الله لزم خرق العادة لا لا يجوز ذلك بوجبه فاجب
 في المعجزة ومعنى قطع الله منع عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه
 الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد
 بالاجل المضاف زمان يحصل فيه المعجزة قطعاً من غير تقدم وتأخر فمن يتحقق
 ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيب
 الى وقت هو اجله قال بان الله قد علم باجل العباد على ما علم من غير
 ترد بان اذ جاء اجلهم الاية فذكر هذه الاية في الترتيل مصدرة بقوله لكل
 امه اجل وتعيين الاجل لكل انه لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك
 الاية ففي الاستدلال بحث وقوله واجتبت المعتزلة مخالفا لما نقل
 عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لو لا الفعل الضرورة كما ادعوا في تولد
 المتولدات واستغناء عن انتفاء سببها ووجهه بان يجوز لما ان ما ذكره
 من المنهات مصورة بصورة المجزاة ولا يبعد ان يقال منع الواقع لارادتهم
 فان ما ذكره واجتبه لانه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والتمس بكل الجواب
 نافعا لان رفع المنية لا يتحقق قال لو كان ميتا باجل لما استحق القاتل ما
 به دفعه ان الله منع قدر اجله في هذا الوقت بعد ان قتل في هذا الوقت وتقدر
 الاجل لهذا العلم لا ينافي في استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي في تقدير
 الاجل ولا ينافي في اجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال
 بالآية ان الله منع قدر اجل سبعين لعدم بان طاعته بصبر سبب التثنية
 سنة من عمره فيصير اربعون يستحق من غير طاعة سبعين فانه قدر
 اربعين على تقدير سبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بنعته الاجل كما
 توهم فقبيل فالحق في الجواب ان اجزاء الاحاد ميتة لا ترضى الا بالانقطاع
 او ان المراد الزيادة بحسب الجزاء والبركة كما يقال في كبر القتي في الشان قال
 ان الرزق اسم لما سعة الله الى الجاهل فينا كذا ما يقول عليه تعريف
 الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتعدي او بغيره وقال بعضهم كل

اذ انشبهات كونهها بهيئة
 ولو وفقت كان في انكار
 الضرورة ثم ادعوا في
 عيبا ليس على منشا
 من نظري يحتاج الى بيان

كل ما يترقى به الحيوان من الاقدية والاشربة فلا اختصاص له بالمالكون اجماعا
ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبادة قال السيد السد ليس قول المواقف الرزق
عنه ما كل ما ساقه الله الى العبد فكله تحديدا للرزق بل هو نفي لحد في اختصاصه
بالجمال واورد على التعريف الممول انه يدخل فيه العارضة مع انه بعيدان بسبب
رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تع ومارزقناهم ينفقون لان الرزق
لو كان مخصوصا بالمتنفع به لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه
ساقه الله الى الحيوان المتنفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره
واورد على تفسيره بممكنة يأكله المالك خنزير كذا مالك واجيب بان
الحرام لا يملك عند المعتزلة ويحصل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا
قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على انه موزقة
خلاف الظاهر وانما يقول وعلى الوجهين الى انه لا يقول على ما هو في عبارة
المواقف من اختصاص لازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه
مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل بزم عدم كون حيوان لم يأكل
حلالا ولا حراما موزقا كالدابة فانه ليس في حقهما حل ولا حرمة قوله لان
ما قدره الله تعالى الشخص بحسب ان يأكله لا حاجة اليه بعد احب رالاكل
في مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى
الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال ممكنة يأكله المالك قوله والله تع
بضل من بطل وخسر الفعيلين بنقد هم المستد اليه بانه تع وقدم الاضلال
لما لغة المعتزلة في صفة المسألة الى الله تع ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة
لا يلائم وفي عموم حكم من اشارة الى انه بطل المهندى وبهذه الضار
ولذلك ورد الامر بتكرار ابداء الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات
الصدقة المنس لكن لابد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية
وبالاضلال في الضلالة لتلازم تخصيص الحاصل قوله لانه الخالق وحده وبطل
على وجه الهداية المستغاة من كلام المصنف على ما قدمت ثم هذا الحكم فرع
خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادة

افترض على قوله وعلى الوجهين بزم ان هذه الادة
ليست بمختلفة وما دونه المنقصة لا بد ان تكون
من الصفات
يعني لا يقول على عبارة الشر من اختصاص لازم
الاول بالوجه الاول اجيب بان هذا انما يرد على
قوله وذلك لا يكون الا حلالا على ظنه واما اذا كان
ممتنع يكون حراما بطريق ذلك المانع وادارة العلم
فلا

تبع عامة عندنا انه تعارف ان تعقيد الشئ بمشبهته انما يكون فيما لم يمتثل
تبع به وفي قوله لانه عام في حق الكل فنظر وانفسر قوله تع والله يدنو الى والاسلام
بانه يدنو كل واحد وذلك ان دعوتهم لكل احدا انما يتم لو لم يحل بعض الازمنة عن
رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع الازمنة بنوته بالغة الى كل واحد من اهل
زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالا او نسبت ضالا لاشارة
الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجهه ضالا يجعل
الافعال للوجودان على صفة نحو احمدته بمعنى وحدته محمدا او بجعله بمعنى التفسير
بمعنى نصير الله اياه ضالا بمعنى نسبت ضالا كما في قوله تع ولا تجعلوا الله
اندادا اي لا تشبهوا الاشياء انداديه وله توجيه اخر وهو ان الله الشيطان
على اضلاله ولا يرد به التعقيب بالمشبه ولا يبعد ان يقال في التعقيد اشارة الى
دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه فقه هداية الله واضلاله في الشريعة
بالمشبهته قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلوة والسلام مجازا بطريق
النسب لتحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساع كما ان لحمل المقيد
بالمشبهته على الدلالة الصلة مسافا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا
كذا هي في لسان الشريعة والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
قوله ومثل هذا فلم يهتد مجاز ومنه قوله تع واما تمود فهدى بنهم فاستجبهوا
على الهدى على ما هو المشهور من ان استجاب النعمى على الهدى كناية عن عدم
الهدى منهم ومنهم من قال بجمل ان يكون كناية عن ارادة هم قوله وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآلة والمحدث المذكوران ولو اريد
اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فربما يوافقان
الرسول لا يمكن ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب وانما
هو بخلق الله الا بهتدا فيه ولم يهتد فوجه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق
الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا
انفع ايضا ان نذكر المعتزلة فوات طريق المصداق فان الاهتداء

دليل خير سبب في هذا الكلام فلا يكون
تفسيره العام

المطالع والهداية لا يلزم ذلك البيان وانما يقع بعضه بطلان كونهما بدين
المذكور المدح اذ لا يحد الا بالعدل اذ لا يستعد او ان كان تاما مع عدم العمل
نقيضه وقد يمنع كونه نقيضه بل فصيل من مجتمعة مع النقيضه قوله المشهور
بمعنى بناء هو المشهور التنبيد المشية والاول المبتدلة لما نقل عن الغزالي
لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور بنا في ما ذكره المشايخ كما بهم
فقبيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين
القوم هو المعنى القبر الشرعي فلا منافاة قوله وما هو الاصلح للعبد في الدين
عند معتزلة بقره وفي الدنيا والدين عند معتزلة بعد اذ كذا في بعض المواقف
وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام
الجبا في وقدر في صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا
خاف في قوله في الدنيا سهو من النسخ وقوله ولما كان له منه واستحقاقه
في الهداية مدخول به يجرى بالأعمال الواجبة شرعا وبجدة المنعم الذي اوجب
على نفسه الانعام على كل واحد وقوله ولما كان امتثاله على النبي صلى الله
عليه وسلم فوق امتثاله على كل واحد ويمكن ان يقال ولما كان سكره على النبي اوجب
منه على كل واحد وفيما ان انعام النبي اكثر من انعام الله لما ان الاصلح بما
كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان لسؤال العصاة انه بالسؤال و
الا بهال الى الله بصير للطف اصيله وبصير الحق بالانعام وفي قوله ولما اتى
في قدرة الله انه تجدد مصالح العباد بوجوهها وما ذكره في جواب غاية
مشيئتهم حاصل ان كل ما يقدره الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخفى عن المصطفى
وان لم يكن اصيل بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة
العوار بفتح العين هو العيب وقد تضمن قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت
في حق الكفار خاصة ان جعل في قبره تسعة وتسعون نينا ينهشه بدمه
ووجه بعض علماء الحديث في العدد بانه لا حواصة عن تسعة وتسعين
السماء الله وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان القالب
عن الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله

بحث عذاب القبر

تغذيه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان مفرا واقعا لا محالة لم يكن في
الشرح الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدماء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم
وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة لعدم عذاب الا برار بطريق
الاولى فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فله الكنى
به وقوله بما يقدر ويريد متعلق بعذاب القبر والمنعم على سبيل التنازع اى
بما يقدر الله ويريد بمعنى بشئ منها غير متعين وان صرح الآثار ببعض كما مر
في التعذيب وكما جعل على فرس الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحه حلاله و
يتم ان يكون متعلقا بالشيء خاصة ويكون المعنى بما يقدر الله عليه ويريد
وقوله وسؤال منكر وكبير وهما مكان يدخلان القبر فيه روح الجاني وابنه
والبيد حيث الكروا نسبة الملوك منكر وكبير وقالوا انما المنكر ما يصدر
الكافر عند المجيء اذا سأل والمنكر انما هو تفرغ الملوك له ولما وقع في
حسان المصايح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسمه وان اذرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وكان
النكير اهيب من المنكر حيث سعى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار
والظان منكر وكبير جثمان والا فني ساعة واحدة يتفق انوات في
اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما
لاشارة الى ذلك والظان سؤال الانبياء ليس عن نبينهم المقصود
من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله
ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجوه افراد الخبر عن المنعم وقوله لانها
ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تأويل السميات الواردة فيها اخبر بها
الصاوي فلا يقبل النسخ الا لاشيخ في الاخبار والمراد بالصاوي اما النبي
لان القرآن بعض يعلم من جهنم واما الله تعالى لان كل ما يجر به النبي وفي يده
وما ينطق عن الهوى ولا يد من قبله وهو انه اخبر بها الصاوي في الاما
ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نقلت به النصوص لان ما
تعارض ليس نصا عند التحقيق ولا ينبغي ان يشبه ما ذكره من النصوص

لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قد مر من كثرة القبر
 الواردة في عذاب القبر دون التسليم حيث تضمن عذاب القبر ولم يأت
 الا بواحد يدل على التسليم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من
 رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التسليم على شواهد السؤل المنكر
 والنيكرو ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب
 يوم القيمة على عرض النار عذوا وعشبا فها مشايران ولا شبهة في كون
 العرض قبل الاثنا من القبور كما يدل عليه صريح النظم وهو عذاب
 القبر انفا لان الآية في ثلث الموقى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفا
 للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة
 اقل قليل فلا استقلالها استعمال الفا تأويل لا ادعى اليه وانما رغبوا
 وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة
 المعنى الى ان الثبوت بالدلالة السمعية حتى وكون الاخبار اخبار الاحاد
 لا ينافي كونها وليلا مغبدا للنفوس والقطع قوله وانما عذاب القبر بعض
 المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على
 تجويز تعذيب الجاهل والمجاهل بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او
 في بعضها في عام من الجوهرة قدما يدرك به العذاب اول ذرة التسليم يدل على
 ان الكارهم بسنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعرف بخلق الله المخلوقات
 في الشئان بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احيا لم يصرح به الشرع وبذلك
 تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل والمأكول في بطون
 الحيوان والمصلوب في الرهواء المشاهدة لنا الى ان بلغت من غير مشاهدة
 حيوة فيه شبهتان قويتان للمكركين تجرت الاصب في دفعها وجعلوا
 من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شتلا وجنوبا وقبولا
 وديورا اتوى منها فذكر المصلوب بلا قبور وذكرنا باختلاف البيان و
 تشبيهم بعد التامل في عذاب الملك والملوك وبانهم استبعدوا مثل
 ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن

ما دونه من احيا واثبت بدلتا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا
 والا فكيف يظن بالمصدق بقدره الله تعالى على الاجساد والامانة والنشور
 ذلك نعم الكلام مهم في انه بل يصح هذا الاستبعاد لترك خلاصه الاحاديث متواترة
 المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو منه سطر بين الدنيا والآخرة
 افرادها بالذكر لا اشارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول
 مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره قوله وصرح بحقيقة كون
 منها تخفيفا وتاكيدا واما ادراك المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب
 والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
 له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبده ورسوله وابن اخته ومحمدتة القاب
 الى حرم وروح منه الجنة حتى والنار حتى وادخل الجنة على ما كان عليه من العمل قوله
 والبعث قال الامام الرازي مسئلة المعاد تنبئة على اركان اربعة وذلك لان
 الاله هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما من
 تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير
 وهو بالموت والثاني انه كيف يعمر بعد ما حربه وهو انه يعمره كما كان حيا عالما
 ثالثا وهو اصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يحرب هذا العالم الكبير
 وهو انه يحربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره
 بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار
 قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية
 ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد
 لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين
 انما ينبت النفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول المتكلمين
 الاثنيين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المتكلمين كالجلبي والقرطبي
 والراغب والابن زيد الدوسي وممن من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري
 الاسامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا لا اله الا الله بالحققة هو النفس
 وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبهن والبحر

فان
يقول

هذا
هو
المعنى
المتعارف

منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله فتح حشر الخلق خلق لكل
 واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتنصرف فيه كما كان في الدنيا والارواح عدم ثبوت
 شئ منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والحق سبحانه وتعالى في هذه الامور
 وهو المنقول عن جابنوس فانه قال لم يثبت في النفس بل في الارواح فنعلم عند الموت
 فيستحيل اعادة منها او يجرى بها بعد فساد البنية فيمكن المعاد في هذا الكلام ولا يخفى ان
 الارواح الذي هو عدم ثبوت شئ منها لا يقابل التوقف فلا اولي الارواح عدم كل منها
 وان ما نقله من جابنوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد والروحاني والماضي في
 فهو بغيره كيف وهو لا يجوز اعادة المعلوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما الرد
 منه في انعدام النفس قوله حق الحق هو البعث الجسدي مطلقا وانما ان ينفى
 الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق اجزائه ثم يجمع فلا يزم فيه ثبوتها واثباتها فقول
 الشئ في تفسير البعث على ما ينبغي ان لا ينبغي ان يكون منها على انه يجب التصديق بالبعث
 فكيف لا ينبغي ان يكون اشارة الى ان الارواح عند ذلك ووجه ان امتناع اعادة
 المعلوم غير محقق بالمقصود مع انه يتوقف قياسه على البعث الموصوف اعادة المعلوم
 و اعادة المعلوم متسعة ان الصوري مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان اعادة
 جميع الاجزاء الاصلية لا يمكن و اعادة روحه اليه فلهذا ما ورد في الحديث ان اهل الجنة
 جردود وان الجاني حرسه مثل احد يقتضي هذا ان بدنا جردا عن الجنة وعن شئ يكون
 بدنا اخر وان بدنا توترم بعض اجزائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجب
 بان عظم القدر بالانتفاع لا يصح زائله والارواح تعذيبه بها في المعصية ويرتد
 بان العذاب للروح مستعوبه ويمكن ان يرتد بان الله يحفظ الجزاء الزائد عن العذاب
 وانما زيد بعدد الجاني بعظمه بن جوار ان يكون الاجزاء المرفقة هي انما يكون وجوه
 كلها كلام على السند ان الجواب هو منع استمرار عظم القدر في البعثين لكونه بالانتفاع
 والارواح التعذيب بها فيكون وقد ومن ههنا قال من قال ومن مذهب الاوئيل في
 قدم راسخ مما يخالف الحق لانه يوجب في التناسخ والابق ان يذكر في الجواب بان يقال
 وان سمي مثل هذا التناسخ كان هذا انما في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال وما من مدبر
 الا والتناسخ فيه قدم راسخ قوله انما يزم التناسخ لولم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية

كتاب عن شئ قد كان في
 التناسخ في جسم زائل
 فيكون في التناسخ كونه في
 في التناسخ

يعني ان التناسخ موضوع لانفعال الروح من بدن الى بدن متغايرون في الاجزاء الاصلية
 لان البدن البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمعادرة استبدالها بالسمع كما وقع في
 قوله لم يكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس
 فائدة على قدر العمل والظان المراد في الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال
 هي التي توزن لا ينجو عن شوب وهو ان ثبت ان كتبها فيه تشهد ان لا اله الا الله
 وان حشر عبده ورسوله مع صوره يغلب في الكفة شعبة وتسعين سجلا لكل سكر
 مثل مد البصر فاذا لم يكن للعلم وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتاب
 الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه فهو على تقدير كون فعال الله في معلية لا يظفر
 ليس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعلا لا ينجو عن حكمه وفائدة فعلي تقدير انتفاء الوزن
 لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في ان لا وزن ان يطلع حقيقة ان لا يستحق
 كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسر به ملك يقابل
 الحساب يستظهر رجحان احد هما او ثبوتيهما قوله والكتاب اثبت وصف
 الكتاب بينها على ان المراد به معهود والخط في قوله يوتي الذي يوتي يكون وصفه
 وصف ويتم بيان العهدة وقوله الكفا بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اي ظهور
 كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اي لان الكتاب يذكر الحسنة لانه ليس لاله وحده
 لم يعرضوا به وقد ثبت بالسنة شدة القرآن لاهل وحي جنة لصاحبه وهو يعيد
 عن مشرب الاغزال كوزن الاعمال وقوله بالاستشهاد بالحديث من السؤلة عن المؤمنين
 على وجه السيرة ان السؤلة عن الذنب قوله قرره بدونه معناه حمد على الاقرار بدونه
 وفي القاموس كلف الله محركة حرزه وسره وهو الضل والجنب والنجية قوله
 والخوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر الكوثر في الآية عند الاكثر الجز البائع في
 الكثرة ومن حمد على لما قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الجنة
 سمي كوثر لانه يحتمل من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالسند ل
 بالاية استدل بنوع انه وقوله ماؤه ابيض من اللبن ولانه افضل التفضيل من
 الكون وكون كثره كنجوم السماء باعتبار العدد او الملائكة وبوجه الاول ما في رواية
 فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظم البذل

في التناسخ
 في التناسخ
 في التناسخ

فلا يشرب ماء الجنة الا لا تنعم واما المستحق بالجنة من المؤمنين فاما ان يحفظ المؤمن من
واما ان لا يظن في جهنم قوله والاصراط حق في بعض الجاهل المشهور ان الميزان قبل الصراط
و ما روي ان الصخرة قد ابارسوا له ان يطلب في الميزان يجوز ان يشاء من
فعل الميزان فان لم يجد فعل الجاهل فوجه ان الطلب في الميزان يجوز ان يشاء من
كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار كثر المعترضة للوقوع والمجاز وجوز
ابو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم باله نوع واختلف قول الجاهل في نفيه وانما
وصي بقدير تسليم كونه نعتا للمؤمنين يجوز ان يكون نعتا لهم من الذنوب وتاويل
الاصراط عند من انكره انه الاعمال الروية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطلب
للاور كثر متباين بقصر بقلتها قد تمسك المتكبرون مقتضى الدليل ان يكون نعتا
للمؤمنين الجنة والنار مطلقا لكن الدليل ببعض المعترضة والفرق الاسماوية لا ينكر ونها
مطلقا مجرد عليه انه يدل على اشتراكها مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور في
نفي كونهما في عالم العناصر لو كان في عالم العناصر لزم التباسا وسهوا فارقا للتفكير
عن الالوان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لا تقولون به وقد فاق الدليل
على بطلانه وكانه لما راى الشر ضعيفا بداهة ما ذكره الا ان صاحب الدليل كان متزنا
للدليل العقلي فلم يبق ما يترجم به له ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الحرق و
الالتصام ان لا يجوز فيه الحرق والالتصام لا يجزى لهما شئ من الكائنات الفلكية والجنة
والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد وانما وجه انه لو كان خارج عالم
العناصر والافلاك فليس لزوم الحرق والالتصام بل المذكور فيه ان الفلك بسبب
وشكلا الكرة ولو وجد عالم اخر كان كذا بعض فيعرض بينهما خلا وانتم تقولون في
اوم وحوا واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار اذا فاضل بالفصل ومن زعم ان الجنة
لم تخلق بعد قال انه يستلزم ان كان بارض فلسطين بالهوا واليابا وقد بسى فلسطين
بكسر فائهما وقد يفتح كورة بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكردستان
خلق الله تعالى ادم وم وصل الاسباط على الانتفال منه الى ارض الهند كما في قوله
اسباط مصر وقوله نوح تلك واللاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض والرفا
يحتمل العمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها للذين لا يريدون ان يكون

لأنه لا يخلو من النار

فيه انه يجوز ان يخلق الجنة والنار مع عالم الافلاك
كما لطيفين

وقد جعلها جزاء لعدم ارادة العبد الفناء ما في بعض الجاهل ان هذا الجاهل لازم
وجه الجنة ليس بشئ لان هذا الجاهل انما يتحقق في الآخرة ولا يتم قصر رايه لانه الذي قوله
لو كانا موجودين لما جازى بالكل الجنة فانه انما لو وجدنا بعد بعض لما جازى بالكل
الكل الجنة وهو يخالف كل شئ بالكل الا وجهه وقوله بل كفى الخروج عن الانتفاع به
قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فلا يفتى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم
المنافع قوله اي انتم لا يعني ليس البقاء بمعنى الموجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما
هو المعروف قوله لا تفتيان تأكله البقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان الانتفاع
افادة لا فائدة فان قلت لا يقتضي قوله نفع كل شئ بالكل الا وجهه فانه ايهما لا يتم
او كذا الفناء قيل قد تولدنا قلت يقتضي فناء الرضوان والمجور والعدوان وغيرهم
ايهما فلهذا احتج الى تأويل عدم فناء ايها بعدم استمرار الفناء لقوله نفع في حق
المرقبين خالدين فيها ابد ابي لقوله مرتين هذا الكلام نارة في حق اهل الجنة وضمير
فيها للجنة قوله وذهب الجاهلية الى انهما تفتيان ويقضى ايها وهو قول باطل
مخالف لكاتب السنة والاجماع انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لم
كل شئ بالكل الا وجهه قوله الشرك بالله المراد مطلق الكفر والالوهة انواع الكفر
غيره فلهذا استدل ذلك السهم لانه داخل في الشرك فلا يتم عدو السعة والمراد بالفرار
من الزحف الفرار عن جيش الفداء الزائد على ضعف جيش المسلمين والامجاد في
الحرم ترك الاستقامة فيها امر به وورد على قول صاحب الكفاية انهما مسلمان
اض فبان انه يخالف قوله نفع ان تجتنبوا كبائر و المراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة
ما حكم به عليها قوله بنا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصح
الا ان يكون معنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصح ان يمتنع عليه كونه ليس بمؤمن في
معنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالفة في عدم الادخال في الكفر لا يخرج
الخارج بل من المؤمنين الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه مضمحل
قوله نعم اذا كان بطريق الاستحالة والاستحالة كان كفرا اي مجيب الظاهر
و حكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر اما بينه وبين الله فهو مؤمن
لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثاني في الايات والاحاديث

ان قيل هذا اعادة لقول الله وبالحق المراد
نعت المتقين فانه بيان قرينة كونه المراد كما في قوله
الجنة فيه قوله بقرينة ما حكم به

او لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص
 وصحاب الصغار والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر
 وفي قوله الاخصار انما يكون للسؤال والمجزة انه لو كان كذلك لكان مقتضاها
 مقتضاه ان لا يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجزة ان لا
 المجزة والملائمة ان الاخصار للسؤال والمجزة فليكن الجواب للسؤال وقيل
 فليكن يعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يعقوبه شكرا وسوق الآية
 ينبغي وانظر ولا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر بمعنى
 المعنى عليه التكفير السبب الاجتناب عن الكفر فبذلك في التكفير الكبيرة
 بعض ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير
 لا بد من تعين آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبيرة عن المعتزلة
 فالآية ليست على ظاهرها بل لا تفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مصلحهم
 ولا يمنع ان كل كافر ما شئوا عنه على الكفر على كل من التوجهين المذكورين
 في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان يحبوا الكفر لوجوبه ومقتضاه
 لعرف البينة فالحق ان مدلول الآية تكفر الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر و
 تعليل المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه عن الكبائر
 قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك التواخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو
 لو كان المراد التوبة على لفظ العفو يطلق على ترك التواخذه على الذنب يقال
 والعفو عن الذنب بل قال ويعفو ما دون ذلك ويعفو عنه لما ثبت من
 الصغار والكبائر فالاولى ان الناطق قوله او لم يكن عن الاستحالة فهو افاوة
 لا افاوة ويرد انه لا وجه لتخصيص الكبيرة او الصغيرة بعض كذلك وان
 الاوضح هما مع التمكن ان يعقل ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار
 والكبائر ويعفو او لم يكن عن استحالة وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحال
 او اناب عن الاستحالة وان لم يشب عن الذنب وقوله ليتعلق به قوله يراو به
 التعلق المعنوي اذا كان اذا الشرط واللفظي بعض اذا كان ظرفا صرفا وقوله
 وبهذا اباؤ النصوص الدالة على تخفيف العصاة او بحسب التحديد على امتداد

فيه انه وان كان موجزا وهو انما يعرف البينة
 بقوله ما شئوا عنه فائدة عظيمة وهي مخالفة
 للكبار بهذه البينة اي يكون منها منيب عنهم
 اسناد

المعان

الزمان او على التعبدية وسلب الايمان باول بالتعبدية ايض فالاولى وياول
 بهذه النصوص الدالة اذ فاعرف قوله والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد
 والا فاشفاؤه المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تع ولا يقبل منها شفاعة
 ولو لا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في ثبوت
 الشفاعة وهل يشفع النبي لشارك الله وقد ثبت من ترك سنن لم ينزل
 شفاعة وقد حكم علماء الاصول بمقتضاها من ان جزءا ترك السنة حرمان
 الشفاعة وجرى عليه الشر في التلويح الظاهر ثبت لهم الشفاعة او لا
 وعيد ويجوز الخلف في الوجه من الكفر فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعة اهل
 الكبائر من امتي لانه وجه لا يجوز الخلف فيه وقد بول لم ينزل شفاعة بان لم ينزل مرتبة شفاعة
 ولم يكن من الاخبار الشافعية بان لم ينزل شفاعة لرفع الدرجة فلا يجوز ان حرمان ترك
 السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان المراد عن
 شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك ان تقول حرمان
 الشفاعة جزءا الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزءا منه فيجوز ان يعفو الله بشفاعة عن
 المذنب ولا يعفو عن تارك سنة قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه
 الشر وكما تعريض منه بان لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب
 غير واضحة اما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على ثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر
 بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لانه ان يكون نتيجة الاستغفار
 في الدنيا ان يوفهم الله للتوبة ويصبروا مغفورين واما الثانية فلا يشبه قوله
 بمفهوم المخالفة ووجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون رد الاعتقاد والكفر
 ان التمسك بشفاعتهم قوله والى جواب بعد تسليم دلالتها اي الجواب بعد تسليم دلالتها
 في نفسها يجب تخصيصها بالكفر نظر الى الدلالة المتأينة لعمومها فلا يتجه ان تسليم
 الدلالة على عموم الاشياء صيغ في دعوى تخصيصها بالكفر ومنع عموم الاشياء
 بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراو بالنفس النكرة نفس منهم وبهذا اندفع
 ان ضمير منها راجع الى النفس الثابتة العامة بالوقوع في سياق الشئ فهو تخصيص
 وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بان مقتضى بقوله لا رجل

وفي نسخة النسخة بغير كلمة لا يلازم قوله ركن
 لان الشفاعة يستلزم اللام
 وفي نسخة من جمان تركيب الكبيرة من ترك
 سنة

في الدار وانما هو على السطح لان الضيق عائد الى الرجل وخرج عام وهو ضعيف لان
 التركيب مصنوع والعزى رجل على السطح والاسم فظير ما نحن فيه لارجل في الدار
 ولا في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سباق النفي كما نكرة فيها ومنع
 عموم الاوقات والاحوال بسند جاز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعته بعض اوقا
 يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواضع في يوم القيمة قوله فلان التائب
 وتركيب الصغيرة المختب عن الكبيرة لا يستحق العذاب عندهم يرد عليه
 ان تركيب الصغيرة الغير المختب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة واللام يمكن التقييد
 بالمختب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغار تركيب الكبيرة ثم لو تم ما في شرح
 الموقف انه لا يستحق عندهم على الصغار اصلها ثم قوله فلا معنى للعفو او العفو
 ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله في بعض مثقال وزنه خير اريد المحل
 الاستدلال بهذه الآية بان المرتبة لا يجري بها والاعمال الصالحة والكافرا اذا اسلم
 بعذب بد نوب يوم الكفر فعدم ان رؤية الجير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط
 عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم
 يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بانه يحتسب ان يرى جزاءه في
 جهنم بتجفيف العذاب ويدفع ان الاستدلال مبني على ما تقدم وان جزاء الايمان الجنة
 وبهذا الحال في الاستدلال ببيان النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال
 بالآية الثالثة جنسي على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والزواك
 والافمن قام بجميع ما عليه جرى عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب او لا يلد على
 ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون مذهب
 الكبيرة محمدا فلا يصح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم
 الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر محمدا والبعض غير محمدا يتغير الاجماع على
 نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول الكبائر من المؤمنين فغيره وعلى
 نفي العذاب عن المؤمن مطلق بهذه الايات كقائل بن سيمان من المفسرين و
 كالمجته ولا يخفى ضعفه والتمس بان الحكم بان جعل ما جعل لا عظم الجنات الجنات
 ومنها خلاف العدل وان كان لا لزوم للاستحقيق او لاظم منه في قيامه ان

والنفي التام في كل دليل العقلي وهو قوله
 لا ينفك الخلود

يفعل نجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فيمكن مرتبة يستلزم للكفر الكبيرة والقول
 بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول الترتيب قوله وذهبت المعتزلة الى ان من دخل
 النار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط
 جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة
 لها فحصلها الموقف فقوله لانه انما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور
 بظاهرة فتأمل قوله والجواب منع قبل الدوام لا منع الخلود وان نجه عليه المنع لانه لا يتم
 ما ذكره في بيان من انه لو لم يكن خالدا لم ينقص عن مضار الدنيا لان الانقضاء لا
 ينوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء
 ما هو الكفر جزاء ما هو دون خلاف العدل قول والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا
 لا يكون الا كافر وتعليق الفعل بالمشق يفيد عليه الاخذ وفيه امر بخفض الاية
 بتجريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتل مطلقا وبغوا التقييد بقوله معتزلا
 او يكون القتل لانه مؤمن الا معتزلا فان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشق بل ذكر المشق
 الضرورة احضار من يتعين به الحكم او لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت
 او لم يكن ذكر المشق من ضرورات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه العقيدة
 ونسأل منه الصواب والتوقيفات فنقول في دفع تمسكهم ونرجو ان يكون هو
 الصواب ان ما يفيد الآية ان جزاء قتل المؤمن عند المخدود في جهنم لانه يكون في جهنم
 خالدا او ما يستحق العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل دفع ان يعفو عنه او
 يمكن ان يدفع عنه ذلك الجزاء الامر بما فيمكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او
 للقصاص وللعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار فقلت لانه دفع
 حكم بانهم خالدون في النار وهما لم يحكم به بل جعله جزاء فعد وقد حكم بانه يغفر ما دون
 الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد
 التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية للمنع عن جميع الحدود
 يمكن الجواب بعد تبين ان المراد جنس الحدود اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد
 من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وبالسؤال حتى
 انه لو يعتقد خلا لا يمتد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة

اعترضتم بقوله ان الله لا ينفك الخلود

والنفي التام في كل دليل العقلي وهو قوله
 لا ينفك الخلود

حطبت اذا كان ما ذكره في معنى ان يجعل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يجتمع عن الغلبة
 وذلك بان يراود من كسب سيئة المؤمن ومن اخاطت به حطبت الكافر فيكون الظاهر
 في تقدير من كسب سيئة ومن اخاطت به حطبت وجه معارضة هذه التصورات والظهور
 السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما اذا صاحب الكبيرة
 ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله الايمان في اللغة
 التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاد به كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الخوع
 او الاذعان المذموم له وقوله وجعل صادقاً يحتمل ان يراود به جعل الحكم صادقاً وجعل المخبر
 صادقاً ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب
 الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان
 انما يتعلق بالمخبر او بالمخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لا يخبر بك احد بما ليس من شأنه
 ان يحصل له التصديق به وتصديق به لتفطنتك له من غير ان تعتقد - عالماً به يقال
 لك المصدق به في كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده
 صدق المخبر بما راى به قوله كان حقيقة ائتمن به امته التكذيب لان صراحة اللغة
 واداء بقوله كان حقيقة حقيقة في اصل اللغة واستشهد في تعبته باللام بقوله
 تنع واثبت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون اللام للنقوة لان الاحتمال المرجوح لا يمنع
 الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تنع انه من لك و
 اتبعك الا ان يكون ليرتد عن احتمال لام النقوة اولى فالاولى لان الكلام في الايمان
 لغة والمستعمل في هذه الآية خاص في الايمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء
 بقوله النبي صرم لانه الايمان لغة واللام يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير
 الشئ بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البينصاوي حيث قال نعم الباء
 بالايان على تصنيفين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضاً تصنيفين
 معنى الايمان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما ذكر في مفعول العلم وفي قوله حيث
 يقع عليه اسم التسليم روى عن من رآه في الايمان التسليم وقال لا يمكن التصديق بكون
 التسليم وجه الرواية لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق والغزالي بالتعريف نسبة الى غزالي وهي قرينة الطوس والتشديد

يجوز ان يكون مراد التعريف على الجنبلي بان يقال لك
 انؤمن لك واتبعت الارادون لك من حيث
 لان الخطاب في قوله تنع حكايته للنبي والقائل الكافر
 المستد

من تصديقات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وان ارجوان يكون الغزالي نسبة الى غزالي
 بمعنى التمسك لانه كان كالمتمسك في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر
 عنه في الغزالية بكرويدان هو التصديق المتقابل للتصور لكن الايمان احسن من التصديق
 المذكور في اوائل كتب الميزان كما تصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام
 قسم من العلم المقسّم بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال
 جعل التصديق بمعنى كرويدان عين ما في اوائل كتب الميزان بنا في ما في شرح القاصد
 انه العلم القطعي او التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خوطب الظنون او التصديق
 بمعنى كرويدان صار قطعي فيما نحن فيه لا خصاص مقسّم لا لا قضا والتعريف عنه
 بكرويدان قوله قد حصل به المعنى لبعض الكفار لا ينبغي ان هذا من الكلام لم يقع
 في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مركب لما جعل
 الشارع اشارة التكذيب بحسب الشرع فهذه من تنه تحقيق الايمان على من ذهب
 جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء الاحكام قوله
 فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله يعني من حيث
 انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق به وحده ائمة بالدليل ولم يصدق
 بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله
 لم يكن مؤمناً بمحمد عليه صم قوله ولا يحتمل رجوعه عن الايمان بالتصديق اي في
 الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيل وسيطرته به
 قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلاً والافراد قد يحتمل فان قلت
 ركن الشئ جزؤه والشئ لا يحتمل التحقق بدون الجزء في معنى احتمال سقوط الجزء
 والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كجزء السرير فان السرير
 لا يكون سريراً بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكماً لجعل الشرع شيئاً جزءاً
 من شئ وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبر جزءاً مطلقاً فهو كالحقيقة
 لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبر جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط
 ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل قبل التصديق
 اي يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفع

اعتراض على قول الشذو والافراد بجمعه

انهم مؤمنون باليمان الباطن ولا سقوط للتصديق فيما اجترأ به من لا يثبت
ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشرح
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاف في حكم الباطن في فانه تصريح بان الكلام
فيما هو اعم من الايمان الحكمي قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو
عن حصوله فان قلنا لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا التنبه
فكيف يكون التصديق باقيا قلنا كما اراد ببقاء التصديق بقاء حركات
اجابته فلو مضت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او
ملكه التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يخفى
ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زوال اظهر واكثر سقوطا
ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذباب جمهور المحققين
الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقتضى
لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيس والاقرار اذا كان شرطا
لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركن فانه يجرى حكم مرة
لتامم الايمان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهر عنه كونه ركن لم يكن
لاحتلال سقوط عند الاكراه كما ذكره الشرع فلو كان بعض الاقرار على وجه الاعلان قوله هلا
اذا اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محملا جزاء الايمان ويدفع ان قوله و
التصديق معاصرة لذلك معناه ان التصديق معاصرة لكون الايمان مجرد التصديق
بالقلب وكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالتصديق الثلاثة الاول للاول وهذا
للثاني قوله فان قلنا نعم الايمان هو التصديق معاصرة مع اورد جعل الابهة
التصديق فقط بان جعل الاقرار انساب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق
باللسان لا بالقلب فانه يقع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما يقع
لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا لاشترطه نعم يتجه الى ضعف
لا يفاد التصديق مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان ببطله وضع
لفظ العلم وظاهره لليقين قوله قلنا لا خفاء في ان المعنى في التصديق على القلب
اورد عليه في بعض النسخ ان المعنى عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال

حتى انهم

حتى انهم قالوا من انهم الانكار واطهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الحمد في النار
ومن انهم الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كما نوا
يجوزون بكسر الميم لا يقال لهم يجعلون مو اطاة القلب شرطا لاننا نقول به
مذهب الرافضيين والفقهاء لا الكرامية ولذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في قلب
ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان قوله وايضا الاجماع منعقد
معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وبه غير جائز وقد يقال في المعارضة
مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يخرج السعي الدال على
المطلوب اذا ذكر معارضة معارض قوله واما العمل اي الطاعات فهي متزايدة في نفسها
وبس على هيئة الشكل الثاني في يتجه ان العمل بسبب الايمان مع انه ليس المطلوب اذا تعلق
لاحد في ان العمل بسبب الايمان انما الكلام في كونهها واحدا فيه وايضا لا بد من
مشتر على مشترك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشمل الا على
زيادة العمل فان نقصان زيادته والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان
لا يزيد ولا ينقص بل هو مذكوم لها وهي ان جزاء الايمان لا يزيد ولا ينقص
لوزاد او نقص لسر في الكل وانما وضع مذكوم الكبرى موضعها لان الموضوع ثابت
فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستلزم منه وعن الثاني ان
الترديد يستلزم التناقض ولو كانت ذاتية جعلت الاول جوبا عنها فكل من يتبعه
قوله فلهذا من ان المشهور فتح الميم والاعين منها اي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول
ان العمل غير اخذ في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان لا لا يطبق على ما اراد
المصنف او من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه
جعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المصنف كثيرا لادلة مما لا ينبغي التسوق نعم يتجه
على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه متوقف على عدم دخوله
العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي في ما هو بصدده ان نقص العمل
عدم الدخول فذكر المغيرة مستدرك ولا يرد على ان نقص العمل عدم الدخول قوله
تنزل الملائكة الروح لانه على تقدير كون الروح واحدا في الملائكة العطف تنزل

انما يستلزم معنى جيبا عن ان في ذاته انما جاز
لكن في الكبرى قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص
بر الكبرى فانه في ذلك وقلنا في انما يتجه
لانه ان جزاء الايمان لا يزيد ولا ينقص
ينقص وقد تحلف بان يقال ان كونه
الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه
در بيان لا يثبت كونه لانه

الروح منزلة الخارج لا يختار عقلاني يعرفه من هو الله من غير حاجة الى الايمان
 ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال ان مقتضى بعض النصوص ايقظ ونحو الاعمال في
 الايمان في حفظ الظاهر لا يخلو ترك ظاهر غيره لانا نقول بوجوب حفظ الظاهر فيما نحن
 فيه بكثرة موارد وفي قوله لا يمنع لشرائط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه لشرائط
 الجزاء بالكل ويدفع بان جزاء الشرط شرط وان وجوب الشيء يصح ان يكون لشرائطه
 ودفع بان جزاء الايمان العمل الصحيح فبذلك كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان
 ان الشرط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على الشرط وهذا وبدون
 قوله وقد ورد ايضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما يفتقر
 به الركن فلا بد ان يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل سقوطه فقولنا لا تحقق
 للشيء بدون ركن يراه بدون ركنه من غير سقوط قوله التصديق القلبي الذي
 يقع عند الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فيه بحيث لا يلزم
 بزيادة رسوخه الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور
 الزيادة في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم في بعض شروح العمدة وشرح فظلم الاوحدى قال
 وما حصل انه بزيادة الزيادة الى ان لا يرضى لا يثبت الايمان والامثال فلا بد ان يثبت
 على الايمان ليس بما حصى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر في ولا يندفع بما ذكره
 المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا يثبت تلك الزيادة التي لا يسبب اليك
 لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فتنتي الزيادة بالمعنى المتعارف لا
 وعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف تزييفها
 قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبول الزيادة والنقصان في الاعمال
 فرضاً او نقلاً عن عند الخارج والعتاف وجد الجبار وفرض عند الجباري ولا يلزم
 من وجوب الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزاء لان الايمان كالعالم فدر مشرك بين
 الكل والجزء فالصديق فقط قبل القدرة على العمل فهو من الابد والايان مع كل آخر
 هكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معنى ان التصديق وحده لا يكون
 ايماناً أصلاً بل معنى ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قوله والايمان والاسلام
 واحد كما جعل المال خارجاً عن الايمان ومن مقدمات وليس من جعل الايمان مستقلاً *

مكرر

غيرها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موافقاً للمعنى لغة في المقيدة ايضاً شبه
 على الموافقة بينهما والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 بقوله وبوبه قوله مع فخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
 من المسلمين الى ان الاستدلال بها كلف المعترضة ضعيف اما وجه الاستدلال
 على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في قرية
 لو كانت غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل
 البيت فيجب ان بقدر المشتكى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتاً من
 المؤمنين الايمان من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام
 هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً
 بان بقدر فما وجدنا فيها مؤمنين غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه
 الاستدلال ان غير صفة مؤمن او ما بعده مشتكى منه وعلى تقدير من يجب ان يتحد الايمان
 بتأنيده لم يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنين غير اهل
 بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح
 اذا كان المسلم احص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت
 من النجسين واما وجه التأييد ان الشايخ فما وجدنا مؤمنين الا اهل بيت منه
 واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايخ قال وبالجملة لا يصح في الشرح ان يحكم على
 احدهما مؤمن وليس بآية لا ينبغي ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لانهما
 والتلازم وان ينفي التباين عند المثلثة لكونه لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لا
 لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنبوة الى الاحرار لا هو ولا غيره قال فان
 قيل قوله مع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لا ينبغي ان يسوق
 الآية دل على المنع من قول امنا وتبدل بكلمتنا فلو لا تفاوت بين اللفظين
 لم يتجه ذلك فاجاب الشارح كما ترى لانه بعيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قيل
 لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا صح اذ قلنا الايمان في الواقع لا يثبت الامر بالقول اذ
 القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة اللفظ ليست قطعية وقاية التوجيه
 في دفع نه الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان

جاء

هو التصديق والاسلام الا نقيبا ومن الا نقيبا وانقيا والفظا فاما كذب حرف
 بخلاف اسمها فان له محل صدق فارادته بان يقولوا امنا واث رالي انه كذب
 محض بقوله قتل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا سال وجه صدق والحق ان الاله ظاهرة
 في المعجزة والاستدلال به على المعجزة قوي فقل فان قبل قوله صلى الله عليه وسلم السلام
 ان تشهد ان لا اله الا الله لا ينبغي ان الظاهر الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال
 فاما ثبت ما يعارضه لا يتم ما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان
 ان تؤمن بالله قال محمد ان يقول انما يؤمن حقا لثبته الايمان ولا ينبغي مقابلة قوله ولا
 ينبغي بقوله صح يستدعي حجة على عدم الصحة لا على ترك الاول كما ذكره الشافعي في المغتفر لا يصح
 ان يقول انما يؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول الفاعل انما شاء الله ويجوز ان
 يمنع الشارع ما يؤمنه بشا وقوله لا ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك
 في الحان بقرينة قوله او للشك في العاقبة والمال لا في الايمان وفيه نظر لانه ان كان
 للشك في الايمان والمال بينا على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا
 لا يبرهن كبر اصلا واولوية الترك لما انه يؤمن بالشك في المال وعدم المنع عن الشك
 في العاقبة والمال يقتضي ان لا يكون اليقين في القول بانما يؤمن عند انكشاف الصدق قال
 ولما نقل عن بعض الاشعة انه جمل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة
 الى ابطال قول الاشعة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار مرجح ان
 يقول انما يؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انما يؤمن ان شاء الله محض نظر بل رد جميع
 ما نقله من الاشعة بقوله واذا وجد من العبد اية ويمكن ان يدفع النظر بان في
 الصحة كلام سابق على بعض الاشعة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة
 مبطلتان فكله الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد الح اثنان لاصل المسئلة
 وقوله والسعيد قد يشقى رد لما قبله بالمسئلة وظاهره المنقول ان لا يتبع
 بسوء الى ثمة فتوى بانه من اول ثمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن
 في شدة المقاصد موافقا للمسيحي من ان الحق انه لا خلاف في المعنى انه ان
 معنى قولهم البقرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالثمة ان البقرة
 بالايمان المحمي والكفر المردى بها لان الايمان في الجملة ليس بايمان والكفر

وحيث لا يبرهن حيث قال في سورة
 النجم وحيث لا يبرهن حيث قال في سورة

نحو

ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا وهذا
 وضع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الدنيا فقط مؤمنا بحلول جوده من غير
 تصديق فلا يكون التصديق ركن لا زاما ولا ينبغي انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان
 التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الدنيا بخلاف الاقرار فانه يسقط
 بالعدول واث رباحا لا يبرهن في قوله على ما يبرهنه بقوله قتل وكان من الكافرين
 الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصبرورة
 شقاوة السعيد وحكم لا يبرهن في الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة
 المعتد بهما وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتنجس كل
 سعادة او شقاوة تحصل للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن الله لما ثبت
 انه يكتب في بطن الله انه سعيد او مكتوب انه شقي ولا يكتب انه سعيد
 شقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة
 دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تبع من السعادة و
 الاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير السعادة ليس بتغير صفة حقيقة لان
 السعادة هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله
 والحق انه لا خلاف في المعنى نظرا لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار
 مطلقا او للموجودين في الدنيا قال وفي ارسال الرسل بان يقول الله تع بعض
 عباده بولط ملك او بدو منها ارسلت الى قوم او الى الناس جميعا
 او الى الثقلين او بعضهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك
 ونهيتهم في قوله ارسل الرسل رد على الحكيم قوله ان الرسل ليست بارسل بل
 بنواصل ثمة اولها الاطلاق على جميع الغيبيات لان اتصال النفس بالجزوات
 العقليّة المحلّة بجميع صور الكائنات ومثابقتها لتلك الصور ومثابقتها
 القدرة على التصرف في هبولى العناصر واطوارها رقيق العادات وتمامها رؤية
 الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم المكونة النبوة
 بالنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه
 بايراد الرسل لان مصالح الناس تشاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام

في السعادة في التصديق والاقرار

والاطلاق الحكمة بمثابة الى ان تعيين حكمه تقع محال بسبب مقدرة العبد وانما التيقن
 ان افعاله لا تتخذ عن حكمة وقد اثبت ربه الاطلاق الى بعض الحكم بقوله فقد اسر
 قع اء من التبشير والاذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق
 بالثبوت وكان مقتصر على الناس فصار في حكمة مشتركة بين جميع الناس والا
 فثبتت بني الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شهد حين الفرقين قال وفي
 في الاشارة الى ان الارسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب
 المعتزلة ولهذا اكتفى بالاثارة الى الوجوب ولم يصرح بمقتضى الوجوب للمؤمنين
 ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط
 ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يمكن بالاشنع وقوله
 ولا يمكن بسنوي طرف الاشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسل بعد الاقرار
 باحكامه لعدم ما يزوج وقوله وفي دعوى الوقوع بعض رده عليه قال جميع معجزة
 فالظاهر ان الناس للتأنيث فان المعجزة اية النبوة وعلامته او بنية وقد سبقت
 منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه المشتهر وعرفه هنا بقوله وبني امر يظهر
 بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يجر المنكرين
 من الاتيان بمثله وكان عرف بهذا التعريف قصد الى تعريف يتضمن شروط
 الاجازة وهي ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم
 مقامه من الترك هذا اذ قال المدعي معجزة ان اصنع يدعي على راسي
 ولا تقدر انت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست
 فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرطه كونه ضافة
 الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم يكن مختصة به منع لم يكن الا
 على التصديق منه بهما فثبت بقوله يظهر على يد مدعي النبوة الى انه ليس
 فعل المدعي بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة والاثارة اليه ظاهرة
 وان يتعذر معارضته والاثارة اليه مستغنية عن الاثارة اليها وان يكون
 عند التحدي صريحا كذهاب اليه بعض وعند التحدي مطلق وان لم يصرح به بل
 علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول وبمحتمل

اللفظ مقتضى الاشارة الى ان سبيلان مسمى بنبي الثقلين
 في سورة الاحقاف قالوا يا قوم من انا سمعنا كتابا
 انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه بهدانا
 الى الحق والى طريق مستقيم

الثاني

الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولا محظوظا ولا متاخرا برهان
 لا يفتد مثل وبشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة الى سبيل
 اخرون وصار التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا لدعوى فهو قال معجزة
 ان احسب بينا فوات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدق في دعوى النبوة لعدم
 تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كالتناقض ليس له
 اختيار بعد الاطلاق ونظيره انك لست برسول الله واما مطلق من له
 اختيار كالتناقض الا انسان الاخرس ونظيره انك لست برسول الله فلا يخرج
 عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل هذه الاطلاق الاخرس وبعد الاطلاق فهو
 فاعل مختار ينفق مجابشا بخلاف ما لا اختيار في نطقه فانه نطقه داخل
 في معجزة فنكذبه انطق له بما يكذب به فلا يكون ثبوت الصدق وبجواب عن قوة
 العقيد بنانه يكفده قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضته
 ودعواه والاثارة في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل لغوت
 موافقة الدعوى بالتناقض الجاد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلاسيكية
 ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة فيل يظهر لان الظاهر من النبوة
 انه ليس بشرط قال فبالكتاب الدال على انه امر ونهي وذلك في قوله تع
 يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلما من حيث شئنا ولا تقربا هذه الشجرة
 وفيه جنت لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعد الله لتبليغ الاحكام
 فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة بل اذ ان يقتصر على نفسه ولا يكون
 للتبليغ وجعل التبليغ اعم من الغاير بالذات او بالا غاير حتى يكون النبي لغوا
 تحت امته مبدعا اليه فانزل اليه واعمال الى امر به ونهيه تكلف وفي
 المواقف والمقاصد في الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امه
 له هناك واورد عليه المنع لانه ان يكون حوا امته ونحن نقول في دفعه من الجنة
 ليست دار تكليف فتفي الامنة لا تنفعا التكليف لانه ليس هناك انسان
 يصح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة بني على النبوة
 بالمرحوم بقوله تع وهزى اليك بجذع النخلة وبارك اسم موسى عليه السلام

بقوله اقد فيه في التا بوث ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنها
لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره
على نبوتها قال ونحدي به البعد وذلك معلوم بالتواتر وبالاباط الكثرة
للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب حارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
التحدي اوله بتواتر التحدي بنكث الامور الخارقة صريحا او غير صريح وتواتر دونهما
عنه لم يكن معجزات قال وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ان
الاستدلال بالمعجزة من بردان الا في لان اظهار حارق العادة على يديه معلول
النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من بردان النبي فانه يعين
حقيقة النبوة وبين ان تلك الحقيقة حصلت له على الكمل الوجه فاثبات
انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له بكذا النقل في شرح المواقف من الامام
في المطالب العلية واما الدليل الاول لهم فركب من العلم والادان فان ما قبل النبوة
سبب عاوي يجعده نبيا وما بعده من فروع النبوة قال قلت نعم لكن يتابع
محمد وماروي من ان عيسى وم يوضع الجزية في ستر بعثنا فلا ينبغي المتابعة لان ذلك
الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في ستر بعثنا فلا ينبغي المتابعة لان ذلك
بيان انها حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم
قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لان النصارى ممن لا يقبل منهم الاسلام
ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا بد لهم الى الاسلام على ان خير الواحد
لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل قال والاولى ان لا
يقصر على عدد الظان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقصر على عدد فانه يقيد
ان يرد بين العدد وبين ليس المقصود ذلك فانه يكتفي في قوله تبع ومنهم من
لم يقصر عليك الاقتصار ينافي التزويد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من سبب
منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على
ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذ لم يسم عدد معين او
مردود فعدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الامة مخالفة للمحدث
بحيث اذ تعين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص من بعض فان

النقص

النقص منه بان يذكر اسمه ويجز عن حال من احواله ثم عدم الاثبات من دخول
ما ليس نبيا مما لا يشبهه منه واما خروج من هو نبى فالصحيح انه لا يلزم لان العدد
لا يفيد المحرك كما بين في محله فلو كانت على الف درهم لا ينبغي الزيادة في ذكر عدد
اقل لا يلزم هذا في غيري كما ذكره الشرفيني ان بوجه كلام المصنف بانه لا يؤمن
ان يخرج عن الحقيقة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء وبعث النبي
غير مؤمن به الا بما حده الشر عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبى في التصديق
بالنبوة عالم بتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك في فقه من ليس نبيا
نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته قال لان هذا معنى النبوة
والرسالة وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشر الاثني معنى
النبوة والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها
اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا فقه
التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي نظر
لانه كفى فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعثا من قوم
بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العزني قدس سره انه ذكر في استفتاء الخ في بعث نبيا
الى قرية وسط عليه في سبيل ذبيحة الحمل وكان قد قصد بوصفهم كلهم تبليغ
رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعوته فبينة فان قلت الصدق و
التصديق في الجنة كفى فائدة للبعثة فكيف يهمل الفائدة لولا العصمة من الكذب
قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث
فائدة اذ لا يقبل منه حكم اصلا وكذا منهم ما صحت خلق الله مطلقا حتى انفسهم
يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا فبينة مشقة
اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغنا عن ذكر الصدق الا انه صرح به وقدره
لمزيد اهتمام به لانه طاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يدل
الشر في هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب
حفظ ما فيها يتعلق به قال اما بعد فبلاجماع الاجماع على بطلان نبوتهم الكذب

مقدمه على الرسالة وما ينبغي من الله على ما ذكر في المواقف ولا يعلم غيره على مقتضى
 من كلام الله وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلزم فيه معصية من الكفر قبل الوحي
 وبعده بالاجماع وكذا من تعدى الكفر بعد الوحي فانه يقتضي ان يكون الكلام في
 سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر قال فما كان منعولا بطريق الاحاد
 بلغ حد الشهرة او لا فهو دونه لان نسبة الخطا الى الرواة ايهن من نسبة المعاصي الى
 الانبياء وما كان بطريق التواتر ففسان ما يمكن من خصه صحتها على امور يخرجها
 عن كونها ذنوبا كقول ابراهيم عم النبي صلى الله عليه وسلم في سقيم على اني سقيم فيها بعد فعل علي بن ابي طالب
 والا فيقول لفظ الذنب الواقع في ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغرة
 والحل على ترك الاولى السب بمنصب النبوة وعلى الصغرة بلفظ الذنب والنبوة
 الى غير ذلك وجع الشا الاول فاختاره وسوى بينها المواقف وما قرنا اندفع ما يقا
 انه لا تقابل بين الحل على ترك الاولى والعرف عن الظاهر ولم يخرج الى تخصيص العرف
 عن الظاهر بما سوى الحل على ترك الاولى لقرونة تصحيح التقابل او بصرف النسبة الى غيرهم
 يكون التوجيه الاول من قبيل التميز في النسبة والثاني من قبيل التميز في الطرف
 قال ولا شك ان خبرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال بينهم
 فيه بحيث لم يزل كون الترجيح بحسب سهولة الفقيه ووفور عقولهم وقوة ايمانهم و
 كثرة اعمالهم والادنى وهو ادم المشتهر في نوع الانسان بحسب بشي ادم وحواء واد
 ولد ادم فمن لم يعرف بين بني ادم وولد ادم فجعل الحديث ولبلا على كونه صلى الله
 عليه وسلم افضل من ادم فقد سوي وقد جعل ولبلا بمجموعة ان نوحا و ابراهيم او موسى
 او عيسى على اختلاف الاقوال افضل من ادم والافضل من الافضل افضل لكن في
 الحكم اختلافي لان بعضهم قال ادم افضل منهم فنيا افضلية هم يجعلها ثابتة
 على ان الحديث خبر الواحد فنيا بغيره اليقين والاستدلال بقوله هم انا اكرم الاولين
 والآخرين عند الله ولا يخفى انهم قالوا الملائكة عباد الله اى مملوكون الله في العلم
 والعبادة لان حركاتهم وقوا والمملوك قد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات
 الله اذ الولادة تنفي المملوكية ووصفهم بقولهم العالمون بامر الله وول العصمة
 لان السبب بالاولاد مجرد ذلك والاعصية نفيها واثباتها فادلتها متعارضة فثبت

وانت جيم ان كلام الله لا يلزم ان يقول فانه
 يشترطه ولى

اجاب المستدرك بان فقيه الكبار عن الكفر بقوله
 على ان حكم الكبار ثم سألوا عن الكفر

لا يقيد العلم واليقين والعلوم بالورود فقل مقدم دلالة عقل في الكورة والاثبات
 لا يقيد ولا اثبات يقتضي عدم الوصف بالذكورة والاثبات وعدم الوصف
 بغيرها ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا
 دلالة لقوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اثنا وعلى نبي الا نبوته
 لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اثنا وليس لك ان تستدل على الوصف
 بالذكورة والاثبات بان ظاهرا مستثنا وليس من الملائكة ولعل ان ملك
 واشبات الذرية في قوله الفتيحة وانه وذرية اوليا ولعل ان لا يثبت
 الذكر والاثني للملك لان المستثنا بعارضة ما يخرج دلالة على الملكية من كونها
 فطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسويةهم عن الامم لان ذلك يبين
 بالبنات ولذلك ظهر غيبى ولم يستمر قال والله تع كتب انزلها على امي
 لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت به بل بغيره اليقين فالاول
 ترك في التسمية لتلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان
 الكتب ثمانية واربع ينفيه ما ورد ان المراسلين ثمانية وثلاثة عشر لان
 الرسول من الكتاب وشريعة ودفع الثاني الى التكلف ولم يقبل ان
 على رسد مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسول لانه يقتضي ان
 يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على خلاف الاولى
 كما يتوهم بل لا خبير الاولى وقوله وبين قبيها امره ونهيه يقتضي بالبر بولائه
 لم يكن فيه الا الادعية وقوله فهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله
 تع فخر متفاد في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو
 السموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله
 بان الكل والى على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد
 لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتج ان المراد كلام الله واحد في
 نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده المفضل وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فجميع التفاوت لتغير التعدد وهم قوله كما ورد
 في الحديث ينبغي ان يكون متعدي بتفصيل الكتب وتفضيل السور

فان كل ما منها انما يعلم من الشرع قال والمعراج له من الله محمد صلى الله عليه وآله
 العروج الا انه اطلق المعراج واداء العروج كمنارة الى ان العروج كان بالمعراج
 على ما ذكره ارباب السير ان ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج
 في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي يروج منه الملائكة الى السماء احدى
 عارضتيه من الباقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاحضر واحدى ورجاته
 من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدرر والياقوت وهو الذي
 يظهر منه ملك الموت بقبض الروح وبراء المحتضر فلما جرد ينظر جدا و
 يبايع في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان الرؤيا جاء
 مصدر رأى بالبر كالرؤية الا انه في رأى في المنام مشهور وبعضهم جعل قول
 عابشة رضى الله عنها على معراج ارجوع بين كلام عابشة وغيره بنحو
 تعدد المعراج واما ما قال بعض متأخري اصحاب السير ان كلام عابشة مبنى
 على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحقق معنوية كان كما فرغ لم يعرف
 لسبب شئ ولا ينبغي ان يصنف اليه لان عابشة رضى الله عنها مع حرصها
 في معرفة احوال رسول الله لم يجد كمال البعد ان تقنع بمعرفة ايام صفراء
 ولا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا معنوية مع طول عمره في الاسلام
 ورؤيته صرم لربه في هذه المدينة مما كثره عابشة وجمع من الصبيته والنبوة
 الرؤية . بقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب
 الاحبار وانزهرى والى الحسن الاشعري والكثيرات باه ولكن اختلف في انه
 بل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر
 والضم الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي
 البعض الآخر وجعل بعض الائمة الاحول لا فيه التوقف لان شيئا من
 اود الطريقتين لا يفيد اليقين والسلك يقيني قال العارف بالله و
 صفاته حسب ما يمكن ان ارى حسب ما يمكن للمنع فيهم انتفاء ولا به
 ما سوى انقض النوع وان ارى حسب ما يمكن لذلك الشخص فيهم ان لا
 يكون كانت الوقت الذي يمكن له صرف في المعرفة ولما لم يعرف حسب

القبول ومعنوية لم يسلك في سلك الاسلام
 زمن المعراج اول يظهر الاسلام

بها

ما يمكن له لانه لا صرف ذلك الوقت الى المعرفة لانه معرفة الا ان يقال المراد
 حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب والطف
 من الله تعالى فيجوز ان يمن على احد بالنبوة وضبط الوقت بعد تضييع مدة
 مديدة وما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله في لا يكون مقرونا بالان
 والعمل الصالح يريد به في رقي عادة لا يكون كذلك والمقضي ضبط حارق الخلق
 فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه ان
 وافق العرض فاستدراج والا فانه كذا روى ان مسلمة الكذاب دعي لا يجوز ان
 يصير عنه العوام بهر اقصا رامي وقد نقل نقسم الخ رقي الى معجزة وكرامة
 ومعونة والمنة واقرض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من نوم هو
 الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سيدنا هاشم
 سرير لم يقبس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة
 لتكريره والثاني لسيان لا يرد ما يقال ان المعجزة ما فارق التحدي ولا مقارنة
 ههنا لانه بناء فيه ما سيرد ان كرامته الهوى معجزة النبي الا ان يقال مكسبا في مساجد
 والمراد ان المعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مساجد لا
 يخرجها عن الكرامة قال ولما استدلل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والائمة و
 ابو اسحق وابو عبد الله الحسيني منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج الى الحسين
 البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال ان ينسب باب اثبات النبوة
 وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات
 دعوى النبوة والا فلما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة وبذلك
 نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر ان يقال لو كان السحر ثابتا بالنسبة
 بالمعجزة فينسب باب اثبات النبوة في هو جوابهم عنه جوازا وينبغي ان لا يجمع
 انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراج
 قال والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافقا لقول صرم ما طلعت الشمس
 ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا
 السوق عرف للافضلية لا لتفريقها على ما هو المفهوم لغة يقال وبه يظهر

فان السحر ليس من المعجزة لانه انما
 يتحقق بمسبوق

ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايض وفيه انه لم يفت اخفضيته من
 سائر الامم فيها ذكره المصنف ايض لان افضل امة بين افضل الامم لان
 امة افضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد بيننا كما تنقضي بعيسى تنقضي
 ما دريس وحضر الياس ايض ويمكن دفعه بانه يستخرج من هذا الحكم هو الانبياء
 بقوله ولا يبع في درجة الانبياء ويرد ايض انه لا ينفذ تفضيلهم على من لم
 يوجد بعد النبي من الشبهة زمن حياته كحزق وجعفر وغيرهما رده وقد دل
 الحديث الباق على ان ابا بكر افضل منهم وعدم اعادة التفضيل على التبعين
 على تقدير اعادة كل بشر موجود على وجه الارض من دفع بان الصبيبة خير من الناجين
 بلا خلاف قال ابو بكر الصديق ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحيح الصديق
 مثل الصديق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد
 منه ان تسمية الصديق لكونه مصدق لا قوله باعاده لا لما قاله الشر من انه صدق
 النبي في النبوة بلا تعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه
 سمي بالصديق في قصة المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج
 لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد
 مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحيح قال
 فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس او لانه فرق
 بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بكملة قال لان النبي مريم زوجة رقية
 ولا دخل فيما هو بصدده بقوله قال ولو كان عندي الا انه اراد ان تمام روايته
 الحديث فكانما سمي بنتا النبي نورين تسمية باسم ابهما لان النور من اسمائه
 عم على في القاموس قال فلهذا وقف جهة اذ لم يرد على فصلهما على غيرهما
 نقل كما ورد في كتاب الشجرين ولا يمكن ان يهدي اليه عقل وان اراد كثرة
 ما بعده ذو العقول من الغفلة لانه ظهر كثرة فضل علي رضي الله عنه كما
 الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي
 شورى وذلك يشترطه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى
 عليهم تفضيلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايض

قال علي

قال علي بن ابي طالب ترتيب ايض بشرائه بني ترتيب الخلافة على ترتيب الانبياء التي
 حكم بها السيف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصبيبة قد اجتمعوا لايلايم
 كلام المصنف وقوله توفي علي صيغة المجهول والبلقاء لبناء المعروف وجه معروف
 وتوقف على كان سنة المشرك وقوله ولا حجة الا بيري انه احتج ابو بكر على الانصار
 بقوله الا ائمة من قريش ونفاة الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رده
 بايعنا لمن بيننا وان كان عمره اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلاحته في
 الدين وعدم مسخ في امر يعني تباع الحق وان كان مرا ونصريحه امر جبر الباطنة
 بذكره ليكون المباشرة بلا غور وعن علم وترك الخلافة لشوي اي ذات الشريعة
 انه ترك تعيين الخليفة لشوري بينهم لا ائمة امر الخلافة لشوري في بقية الادلة فم
 اليهم لينظروا فيه فيعتقدوا الا ائمة اصطلحهم بذلك لكن كلام الكثر ان حيث قد
 في تفسير شوري انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه بدل على ان جعل الخلافة
 مشركة بينهم وسباني من الشر ما بدل على انه ذهب اليه قال لم يكن عن نزاع
 في خلافة اي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد وان الاحق بالخلافة
 غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه رفع الطعن عن
 معوية ومن تبعه من الاصحاب ومن طيحه وزبير وعائشة رده فان الواجب
 حسن الظن قسما على صاحب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم
 اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في
 انه احق بالخلافة بل يشبهه تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين
 اعتقده الخليفة غير حق ولم يمس به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد
 وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة وهذا ظاهر
 البطلان لا ينبغي على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافة ولولا ذلك
 لوجب ان ينقاد لاحكام المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قال
 ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المصلحة وميسر من
 المباينة بوجه عليه لا بشكل بخلاف عثمان وعلي رده لانه خالفه مع ما سئل
 ابني حتى استشهد عثمان ولم ينقطع محامدة معوية يورث الا ان يعقل

فيه السدس على ان معوية وعائشة
 انهم من خارج النسل شاة الحق وهو باطل

المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن مبايعة الخليفة وبعد فيه بحث لان
حصر الخلاف الكامل في اثنين لا يقتضي ان يكون بعد ذلك واما رد على خلافة
غير كماله فالظاهر ان حكم اهل الحق والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة
لقرينة منها ومنه ان المراد بالمراد والعا ونبطها لغيرها بزمان الخلافة قال ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان المواقف
جعل من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله يعني في هيب
اليه الامامية والاسمعية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقل يعني عند
اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كما في
الكبرى والى الحسين قال ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما ان
اليه اهل قوله والمسلمين لابد لهم له على مسند وجوب نصب الامام سمعا
والاسناد لال عليه بما حاصل ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات
الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كما لو اوجب الشرعي
ويمكن حمد على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف
ضرر فوت هذه الواجبات المفضي الى اهلاك الجميع لما اننا نعلم على يقارب الضرورة
ان شرع هذه الامور لمصلحة عائدة الى المخلوق عاكس ومعاذ دفع فواتها يحتمل
نظام العالم ويقضي الى ما يقضي بمعنى قوله لابد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره طائفة
لابد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله وم لا ضرر ولا ضرار
في الدين والصغار جميع صغير الكرام جميع كرامهم والصغار جميع صغيرة كرامهم
جميع فتمت وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالركبة
الركبة العامة في الدنيا ليصح قوله اما كان او غيره فان من له الركبة في الدين
والدنيا في نبأته الرسول لا يكون غير امام روح قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك
في غاية الضعف كما ترى برسند اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام
في امر الدنيا فالتسوال ليس بلي وقوله في بعض الامم كرام ويكون مبتهم بنبأته
جاهلية يريد اللان باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين
الكل بالامة من التبعين وجميعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا يخفوا

في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله وم لا
تجتمع امة على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانها انما يلزم المعصية لو تركوا نصب
الامام عن قدرة واختيار وعصوه لا تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم
يترك فيه نصب الامام ليجزوا اضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار
بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها
الكرام وهذه الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية قال لا كما زعمت
الشيعة خصوص الامامية منهم حيث زعموا المهدي في الفضل على ابناء الكرام
سوى علي بن ابي طالب ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المحتفي والاولى بحالها
ابرار في شريعة قوله ولا يختص بغيري باسم واولاد علي وفي قوله بل غاية الامران
يوجب اخفا ودعوى الامامية بحث لمراد ان يكون زمانه اخوف من ازمته بان
يحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن لابائه اظهر الامانة خال ويكون عطف على
يكون في قوله ويثبت ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطف على يكون بل
يجب عطف على يثبت وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه بين ان
الشر وكلمة يثبتي اعم من الواجب وان كان اكثر استغناء في الاولوية وقوله
ولا يجوز من غيرهم يدفع ثمة الاولوية قال ولا بشرط في الامام ان يكون معصوما
لما في الدليل لا يخفى ان الاولى تغيير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي الشك لان
تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه
بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم و
من شرط عصمة الامام انما شرط في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب
لشرط قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع
ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمة ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق
الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهمة
الابالوجي اذ لا يعلم النبي الا الله وبهذا اندفع ما ورد بجريان الشرط
عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم

فقطع غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان
 عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك
 الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا الثبوت عصمة اهل البيت اي منع ان غير المعصوم
 على خلق الذنب فيه دليل على عدمه قال والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم
 ظالم ومن العجب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق
 الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما او فاعلا
 لان غير المعصوم اذا اصرح وبه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصح
 ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهر
 الذي يجب ان يراد في التعريفات والمراد بعدم خلق الله امر يكون مالا ذلك
 وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم
 الاجتناب عنها وما قيل ان العلم هو التعدي على الغير فيكون من المعصية بغير
 وصف المراء بالظلم على نفسه وتعبير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل
 المراد بالعهد عهد النبوة عدول من الظلم فلا يدفع الاستدلال بالظلمة انما
 خاصية في نفس الشخص وفي بدنه بعد ادراكه الامتناع العادي من التمكن من
 الذنب فم يكن فلسفا والمراد بالحنة التكليف قبل سمي بها اذ به يمتحن
 الله عباده ويهدى بهم ابرهم احسن عملا قال ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
 كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية
 وما اورده على جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكر في حيث
 ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه القول بانه
 قال اي سحرا لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة فوجهه في
 الحكومة فيبعد البهتان عدم صحة نصب الامميين مستقلين وشيعة الامام
 عبارة عن كونه خوي الغلب بحيث يمكنه رتبة العسكر واقامة المقابلة
 مع العدو وان لم يقدر بنفسه على طرد كذا في الكفاية قال ولا ينزل الامام
 بالفسق قيل لا يقال بل ينزل لقوله في لا ينال عهد الظالمين فان قيل
 بمعنى الوصول وهو في ابتداء وزماني بقاء الامام فنقول الوصول بالمعنى المصداق

حيث قال معناه ان ترك تعيين الخليفة
 شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى

التي

اراد في الاطلاق وانما الباقي هو الوصول بمعنى الوصول بالمصدر ومدلول الفعل
 حقيقة هو الاول على ان يصح الافعال للحدث هذا وبناه على الغلبة من
 مجرد الفسق ليس خلا بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورده على قوله والله
 العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان اراد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب
 او المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اراد عدم الفسق فعدم اشتراط
 ابتداءه اذ قالوا بشرط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
 ولا يثق بامره هذا وبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على
 ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ من
 تصحيح علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة
 قال صاحب الموافقات ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرنا في
 علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضي ان يجمع ايراد مباحث الامامة
 مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور قال قلنا يعلم من احوال
 الفاسق ان يقال هذا انما يتم في الاشخاص اما في الانواع ككل الربوا وشرب
 الخمر والفروج على السروج فلان لا يعلم من ترتيب اللعن على الوصف ان المناهضة
 وفي نور عيني لا تنوقف في ثبوت منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الامم
 خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة البهيس فضلا عن غيره قال
 وهذا جهل منه بربه فيه نظر لان التمسك يكون في المجالات فهو متمنى مع عدم التمسك
 وجوده واستلزامه ان يحكم به تبع كيف يكون جهلا بربه قال والجمع بين قولهم
 لا كفرا يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا منافاة
 في كلامهم فلا شك في ان المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
 مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم يساوي الممكنات دون المركبات
 قال ان العالم والمنعم برؤ مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان
 لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمنان ان
 يقال ثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى قال ادعوا الله وانتم موفون
 يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايمان في الاخرة

من اجل مذهب اهل السنة وقوله وان
 من اجل مذهب اهل السنة

لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوح مانع من الاجابة منك قال فقال الله
 انك من المنظرين قبل فيه بحث بل ان يكون اجابا عن كونه من المنظرين
 في قضاء الله السابق وما لم يدع وقبل بشباب وعا، الكافرين في امور
 الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة و يحصل التوفيق بين الآيات الحديث قال من الخطا
 الساعية جمع شرا بالتحريك وهو العلة و دابة الارض اولها تخرج من جيب
 الصفا تصدع لها والنفس ساكنة الى منى او من الطائف او ثلثة افكت
 ثلث مرات معها وصي موسى وخاتم سليمان م تقرب المؤمن بالعصا
 و قطع وجه الكافر لما تم فتنفس فيه هذا كافر ويا جوج ويا جوج من لا يهتد
 بجعل الاغني زائدين من الحجج وقرأ ذرية اوج ويا جوج ويا جوج ويا جوج
 بجوج كل ذلك من الغاموس وفي تفسيره ايضا وهي هما قبيلتان من ولد
 يافث بن نوح وم وقيل يا جوج من الزك ويا جوج من الجبل ويا جوج
 عجيبا بليل منع الصرف وقيل عربان من ارج الظليم اذا اسرع واصلها
 الهز كما قرأ عاصم ومنع حرفها للتأنيث والتعريف قال والمجتهد اي
 المستدل في العقليات والشرعية الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم
 حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراو بالاصابة
 الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس وعمى الاصابة في مسائل الاصول
 لما لعين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني بصوب
 المتألفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذ لم يكن احدهما مطلقا قال وهذا
 الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكم معين ام حكم في
 الاجتهادية ما دى اليه رأي المجتهد هكذا صارت في التلويح ايضا ولعله هو
 لان ام المتصدة لازمة لهزمة الاستفهام بينهما احد المستويين والآخر الهز
 والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكم معين او احكاما على
 حسب ما يدعى اليه رأي المجتهد وعبارة التلويح منقولة وهي وهذا الاختلاف
 بناء على ان عندنا في كل حادثة حكم معين عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم
 ما دى اليه اجتهاد ومجتهد قال اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل ويكون

يقوله تعالى فاعبروا بالاولى الا بصار والخطاب للمجتهد
 فهم مطلقون بالاجتهاد واذ الاجتهاد يجوزون من
 عمدة التكليف سواء كان الحكم المستنبط مطلقا
 للواقع او لا

المجتهد

العثور عليه لاحد دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل
 اما قطعي والمجتهد ما مور بطله او ظني والمجتهد غير مكلف باصا بينهما التميز
 وخفاها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأ في فيه الخطا انما فقط لا
 ان وجد دليل عليه من الله فقد اصاب وان فقد فقد اخطا فلا خطا
 مع وجود الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطا ابتداء وانتهى لا محالة
 فتقول فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بالثم انما الخلف في انه
 يخطئ ابتداء وانتهى لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطا وجعل قوله
 على هذا المذهب إشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ما سبق من قوله
 والمجتهد بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب
 من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد ما مور بطله فاختلف في استحقاق الخطا
 الخطاب ووجوب نقص حكم القاضي بالخطا قال الاول قوله تعالى ففرقت بالسبل
 الضمير للملكة او الغيب بضم الغاء كالمعنى وبمعناه وهو ما اقره الفقيه وقد
 يقع وفي قوله ولو كان كل من اجتهاد بين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكومة
 انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير ان اجتهاد له ارباصات لنبوته فلهذا
 خصه نسبة تفهيم ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم ارفعها واحقرها
 وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترويه
 الاجتهاد وبين الصواب والخطا بحيث صارت متوفرة المعنى لان ما لم يبلغ
 حد التواتر لا يصح الاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع عليه
 الله بقوله وقد اجتمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا
 فعند الحكم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس
 او غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرح والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
 الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وبذلك
 ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدة فيه خلاف الاجماع واذا ثبت
 وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة
 استدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بين

صلى الله عليه وسلم بين الاستصحاب في النصوص فالظاهر ان يكون ثابت بالاجتهاد ومثل
 وهذه النصوص مما قيل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب
 وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فيغير مسلم على هو او لا المسئلة نعم تجوز ان لا يعين اليقين
 وحجة ما يعينه الظن وقوله في شرح المتن في شرح الاوضح في شرح التوضيح قال
 ورسول البشر افضل من رسل الملائكة منه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من
 خواص الملك الرسل والمراد بالعوام سواهم من رسل من قبيل المؤمنين واما العصاة
 فلا يعصون على الملك اصلا والدليل الاول ما يعينه لا تقضي ادم على رسل الملائكة
 وتقضي على رسل البشر على انه لا قائل بالفضل وبعده انما يتم لو كان المأمور
 بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجيع والمسئلة مما يمكن في
 بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفصل والافلايشن جميع الانبياء
 ولا جميع عوام البشر واورده عليه انه اما ان يراد من الانبياء ابراهيم وال عمران والانبيا
 فقط فلا يعينه تقضي عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعلمين
 غير رسل الملائكة فلا يعينه تقضي الانبياء على رسل الملائكة ويذهب ما ذكره الشر
 من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تقضي عامة البشر على رسل الملائكة
 فان حاصله ان لا يخص الانبياء ابراهيم وال عمران ولا العالمين بل تقضي الجميع على
 جميع العالمين وتخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد
 لم يبين لما ذكره وقوله ولا خلاف في ان هذه المسئلة ظنية اتم دفع لما يجزى بعد
 تحصيل البعد من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص
 البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابل
 اعمال الان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء هم الا انه يلزم ان
 يخص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى
 عامة البشر اعني انقياء المؤمنين ايض فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم
 القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدهم تقضي العامة على العامة مما يتم
 به الدليل فافهم قال وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشعة
 وهو ابو عبد الله الجبلي والفاضل ابو بكر والقول بان التعليم من الله و

في قوله تعالى
 والذين آمنوا
 واتبعتهم
 اهلهما
 فليكن
 لهم
 من الله
 اجر
 كبير

الملائكة

والملائكة هم المبدعون خلائف الله ويستلزم ان لا يكون التعليم من منسليم
 شخص الامتلاء من الشخص والجواب بان الترتي بذكر الملائكة المقربين
 ليس لغرضهم على عيسى عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرؤ وفي الولاة
 والقدرة على الافعال العجيبة بروه وصف الملائكة بالمقربين فانه يشر
 بان الترتي باعترافهم الى الله الا ان يقال الوصف لتعينهم واخراج
 غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة
 تحدث با من وفقت لا تمام هذه القرينة ونسبائك
 ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل كل حرف
 منها قايما الى الجنة بعد قايده ونصلي على
 نبينا الى الابد زائدا على كل زائد
 يا محمود وكل حامد ويا مقوم
 كل قاصد لا تكلن الى
 انفس طرفه عين
 فيصير صيدا
 لنا الشيطان
 الجاهل

